

0.00

Prov. S. S. Cordis Jesu, S. P. M.

230

WITHDRAWN

Grundzüge

der

Katholischen Dogmatik.

Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen.

Von

Atzberger

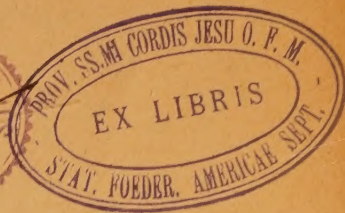
Dr. Leonhard Atzberger,

o. ö. Professor der Dogmatik an der k. Universität München.

Als Manuscript gedruckt.

230.2
A887G

230
A313g
~~check the~~



München 1907.

Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung.

(E. Stahl.)

Imprimi permittitur.

Monachii, die 24. Julii 1907.

J. B. Neudecker,
Vic. Gen.

Vorwort.

Seit fast einem Vierteljahrhundert habe ich nunmehr an der hiesigen Universität katholische Dogmatik vorgetragen. Ich glaube, mein Jubelfestsemester im Winter 1907/08 nicht besser einleiten zu können als dadurch, daß ich die „Grundzüge der katholischen Dogmatik“, welche ich bisher als eine Art Leitfaden für die weiteren Ausführungen meinen Zuhörern zu diktieren pflegte, denselben fortan gedruckt in die Hände gebe. Dadurch wird das mühsame Nachschreiben vermieden und für eine eingehendere Erörterung wichtigerer und schwierigerer Probleme, sei es historischer oder spekulativer und apologetischer Art, Zeit gewonnen.

Ein flüchtiger Blick in die vorliegenden Grundzüge zeigt sofort, daß dieselben das mündliche Wort des Lehrers keineswegs ersetzen können und sollen, daß sie vielmehr den fleißigen Besuch der Vorlesungen erst recht zur Notwendigkeit machen. Die positiven Beweise für die einzelnen Glaubenslehren sind mehr nach ihren Fundorten angedeutet als ausgeführt, deren spekulative Erklärungen nur in allgemeinen Umrissen gegeben, deren Verteidigung gegen den modernen Unglauben und Rationalismus mit ihren pseudowissenschaftlichen Einwendungen und Umdeutungen kaum versucht. Da bleibt dem mündlichen Worte noch ein sehr großes Arbeitsfeld.

Wenn ich darum zur Drucklegung dieser Grundzüge durch das Bestreben mich bestimmen ließ, meine Zuhörer, den Anforderungen der Gegenwart entsprechend, möglichst einzuführen in die Tiefen der dogmatischen Theologie, so wird gleichwohl dieser Zweck nur in dem Maße erreicht, als mit dem Studium der Grundzüge der fleißige Besuch der Vorlesungen verbunden wird.

Für die Benützung dieser Grundzüge sei noch bemerkt, daß ich ein Exemplar der ganzen heiligen Schrift im Besitze eines jeden Studierenden der Theologie voraussetze. Sehr wünschenswert, wenn nicht unentbehrlich ist auch für jeden Theologen der Besitz der *Enchiridion symbolorum et definitionum* von H. Denzinger (9. Aufl. v. F. Stahl, 1900). Im Nachfolgenden sind die einschlägigen kirchlichen Lehrentscheidungen stets unter der Chiffre D. mit der laufenden Marginalnummer zitiert.

Daß die vorliegenden „Grundzüge“ nach Einteilung und Durchführung, inhaltlich wie formell an das von M. J. Scheeben begonnene und von mir vollendete vierbändige „Handbuch der katholischen Dogmatik“ sich anlehnen und für ein eindringenderes Studium der Dogmatik wie von selbst auf letzteres hinweisen, wird man verständlich finden. Die sonst noch eingestreuten Literaturangaben erheben selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie wollen nur demjenigen, der über irgend einen Lehrpunkt sich genauer informieren will, unter dem vielen Guten möglichst das Beste namhaft machen, zugleich aber einen gedrungenen Überblick über die Entwicklung gewähren, welche die wissenschaftliche Theologie hinsichtlich der verschiedenen Lehrpunkte durchlaufen hat.

Wie dieses Büchlein für meine gegenwärtigen und künftigen Zuhörer als ein Anregungs- und Unterstützungsmittel zum Studium der Dogmatik gedacht ist, so möge es zugleich einen Gruß hinaustragen an meine bisherigen Zuhörer und ihnen Gelegenheit bieten, die Substanz des in meinen Vorlesungen Gehörten in der Erinnerung wiederum aufzufrischen.

München, Ende Juli 1907.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	Seite III
-------------------	--------------

Einleitung.

§ 1. Begriff der Theologie überhaupt. Arten derselben	1
§ 2. Nähere Bestimmungen über das Subjekt, Objekt und die Prinzipien der Theologie, sowie über ihr Verhältnis zum Glauben	2
§ 3. Der wissenschaftliche Charakter der Theologie und ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften	3
§ 4. Begriff der dogmatischen Theologie und deren Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen	4
§ 5. Aufgaben und Methode der Dogmatik	5
§ 6. Einteilung der Dogmatik	6
§ 7. Geschichte der Dogmatik	7
§ 8. Spezielle Aufgabe der Dogmatik in der Gegenwart	9

Erstes Buch.

Theologische Erkenntnislehre.

Erstes Hauptstück.

Die objektiven Prinzipien der theologischen Erkenntnis.

§ 1. Das Urprinzip der theologischen Erkenntnis: Die göttliche Offenbarung	11
§ 2. Die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen	12
§ 3. Der sukzessive Prozeß der Verkündigung der Offenbarung in seinen drei Hauptstadien: apostolisches Depositum, kirchliche Ueberlieferung und kirchliche Glaubensregel	13

Erste Abteilung.

Das apostolische Depositum.

Erstes Kapitel.

Das schriftliche Depositum oder die urkundliche Quelle des Glaubens.

§ 4. Wesen und Würde der hl. Schrift als des geschriebenen Wortes Gottes. Die Inspiration der hl. Schrift	14
§ 5. Der Kanon der hl. Schrift	15
§ 6. Stellung und Bedeutung der hl. Schrift im protestantischen und katholischen System	15

	Seite
§ 7. Die kirchlichen Bestimmungen über die Auslegung und den Text der hl. Schrift	17
Zweites Kapitel.	
Das mündliche apostolische Depositum oder die apostolische Überlieferung im engeren Sinne.	
§ 8. Begriff und Einteilung der Überlieferung im allgemeinen.	18
§ 9. Die apostolische Überlieferung als Quelle und Regel des Glaubens	18
Zweite Abteilung.	
Die kirchliche Überlieferung und Bezugsung des apostolischen Depositums.	
§ 10. Die objektiven Gesetze und die verschiedenen Erscheinungsformen der kirchlichen Überlieferung	20
§ 11. Die Verwendung der kirchlichen Überlieferung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zum Beweise der gegebenen Wahrheit	21
§ 12. Die Schriften der Väter und Theologen als Dokumente der kirchlichen Überlieferung	22
Dritte Abteilung.	
Die Geltendmachung des Wortes Gottes durch den Lehrapostolat oder die kirchliche Regelung des Glaubens und der theologischen Erkenntnis.	
§ 13. Die katholische Glaubensregel im allgemeinen und speziell im objektiven Sinne	23
§ 14. Die kirchliche Regel des Glaubens und Denkens im objektiven Sinne; katholische Wahrheit und katholisches Dogma	24
§ 15. Einteilung der Dogmen im engeren Sinne	25
§ 16. Die katholischen Glaubenssymbole	25
Zweites Hauptstück.	
Die theologische Erkenntnis in sich selbst betrachtet.	
§ 17. Der christlich-katholische Glaube als Grundlage des theologischen Wissens	27
Zweites Buch.	
Von Gott in der Einheit seiner Substanz und der Dreieit seiner Personen.	
§ 1. Aufgabe der dogmatischen Gotteslehre	29
Erstes Hauptstück.	
Von Gott in der Einheit der Substanz	
§ 2. Vorbemerkungen und Stoffeinteilung	30
Erste Abteilung.	
Die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes.	
Erstes Kapitel.	
Die Tatsache der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes.	
§ 3. Die natürlich-vernünftige Erkennbarkeit Gottes durch die Schöpfung	31

	Seite
§ 4. Die Erkennbarkeit Gottes aus den Thatfachen der über- natürlichen Weltordnung. Das Verhältnis der übernatür- lichen Gotteserkenntnis zum übernatürlichen Glauben an Gott	33
§ 5. Die Vermittlung der Gewißheit vom Dasein Gottes oder der Gottesbeweis	33
§ 6. Verwerflichkeit eines jeglichen Atheismus, speziell des Pantheismus	36

Zweites Kapitel.

Die nähere Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis.

§ 7. Mittelbarkeit der irdischen Gotteserkenntnis	38
§ 8. Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis. Der ana- logische Wert unserer Begriffe von Gott und der dreifache Erkenntnisweg zur Erlangung einer richtigen Gottes- erkenntnis	41
§ 9. Die diesseitige übernatürliche Gotteserkenntnis im all- gemeinen	43

Zweite Abteilung.

Die Wesenheit Gottes und deren Verhältnis zu seinen Eigenschaften im allgemeinen.

§ 10. Der substantielle Begriff von Gott oder seine sogenannte metaphysische Wesenheit	44
§ 11. Der Unterschied der göttlichen Eigenschaften von einander und vom göttlichen Wesen	45
§ 12. Einteilung der göttlichen Eigenschaften	47

Dritte Abteilung.

Die Eigenschaften Gottes im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Seins oder der göttlichen
Wesenheit.

§ 13. Die mit dem Grundbegriff Gottes unmittelbar gegebenen Eigenschaften, speziell die absolute Vollkommenheit Gottes. A. Die negativen Attribute des göttlichen Seins.	48
§ 14. Die Einfachheit Gottes	49
§ 15. Die Unendlichkeit Gottes	50
§ 16. Die Unveränderlichkeit Gottes	51
§ 17. Die absolute Ueberweltlichkeit oder Unzusammensetzbarkeit Gottes	51
§ 18. Die Unermesslichkeit Gottes	51
§ 19. Die Ewigkeit Gottes	52
§ 20. Die Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unausprechlich- keit Gottes	53
B. Die positiven Attribute des göttlichen Seins.	
§ 21. Die Einheit und Einzigkeit Gottes	53
§ 22. Die absolute objektive Wahrheit, Güte, Schönheit und Würde Gottes	54
§ 23. Die Allmacht Gottes	54
§ 24. Die Allgegenwart Gottes	55

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Lebens oder der göttlichen Natur.

§ 25. Das Leben Gottes im allgemeinen	56
---	----

A. Die göttliche Erkenntnis und ihre Attribute.

§ 26. Natur und Beschaffenheit der göttlichen Erkenntnis im allgemeinen	57
§ 27. Die einzelnen Arten der göttlichen Erkenntnis. Einteilung der letzteren	58
§ 28. Die Objekte der göttlichen Erkenntnis im einzelnen	58
§ 29. Die göttliche Weisheit	61

B. Der göttliche Wille und seine Attribute.

§ 30. Wirklichkeit, Natur und Beschaffenheit des göttlichen Willens im allgemeinen	62
§ 31. Die verschiedenen Arten des göttlichen Willens	63
§ 32. Die Wahlfreiheit des göttlichen Willens	63
§ 33. Die ethischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens im allgemeinen	64
§ 34. Die Heiligkeit Gottes	65
§ 35. Die Gültigkeit Gottes	66
§ 36. Die Gerechtigkeit Gottes	66
§ 37. Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes	67
§ 38. Schluß der Lehre von den göttlichen Eigenschaften; die absolute Seligkeit und innere Herrlichkeit Gottes	68

Zweites Hauptstück.

Von Gott in der Dreiheit der Personen.

§ 39. Die Dreipersonlichkeit Gottes als Glaubensgeheimnis im strengen Sinne	69
§ 40. Die Lehre von der Trinität in ihrer kirchlich-dogmatischen Formulierung	70
§ 41. Einteilung der Trinitätslehre	72

Erste Abteilung.

Die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen oder die Dreiheit in der Einheit Gottes.

§ 42. Die Dreipersonlichkeit Gottes im alten Testamente	72
§ 43. Die Lehre des neuen Testaments von der Dreipersonlichkeit Gottes	74
§ 44. Die Überlieferungs- und Kirchenlehre von der Dreiheit der Personen in Gott	75

Zweite Abteilung.

Die Lehre von der Wesenseinheit der drei Personen oder die Einheit in der Dreiheit Gottes.

§ 45. Die Lehre des neuen Testaments von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater	76
§ 46. Die Lehre des neuen Testaments von der Wesenseinheit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn	77
§ 47. Überlieferungs- und Kirchenlehre von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater	78

	Seite
§ 48. Überlieferungs- und Kirchenlehre über die Wesenseinheit des hl. Geistes mit Vater und Sohn	81

Dritte Abtheilung.

Nähere positive und spekulativ-theologische Entwicklung und Erklärung der Trinitätslehre.

§ 49. Die innere Begründung der Dreipersonlichkeit Gottes durch die innergöttlichen Produktionen und Prozessionen im allgemeinen	84
§ 50. Nähere Bestimmung der innergöttlichen Produktionen und Prozessionen	85
§ 51. Die Produktion des göttlichen Wortes oder <i>Logos</i> als wahre Zeugung des Sohnes	85
§ 52. Die Hauchung des Geistes und ihr Unterschied von der Zeugung des Sohnes	86
§ 53. Das personbildende Erkennen und Wollen in Gott im Verhältnis zu seinem essentiellen Erkennen und Wollen.	87
§ 54. Von den göttlichen Relationen	89
§ 55. Von den göttlichen Personen	90
§ 56. Von den Eigentümlichkeiten und Merkmalen der drei Personen	91
§ 57. Von der Perichorese und der absoluten Gleichheit der drei göttlichen Personen	91
§ 58. Die richtige Redeweise bezüglich der göttlichen Trinität.	92

Vierte Abtheilung.

Der dreieinige Gott in seiner Offenbarung nach außen.

§ 59. Das Wirken Gottes nach außen im allgemeinen	93
§ 60. Von den Appropriationen	94
§ 61. Von den Sendungen der göttlichen Personen	95
§ 62. Schluß der Trinitätslehre. Das Geheimnis der Trinität und seine Denkbarkeit	97
§ 63. Die Stellung und Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses in der christlichen Offenbarung	98

Drittes Buch.

Von Gott als Urheber und Ziel der ursprünglichen natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge.

§ 1. Einleitung und Übersicht	99
---	----

Erstes Hauptstück.

Die Welt in ihrem wesentlichen und allgemeinen Verhältnis zu Gott als ihrem Prinzip und ihrem Ziele.

§ 2. Der Ursprung aller Dinge aus Gott durch Schöpfung aus Nichts	100
§ 3. Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes	104
§ 4. Die Zeitlichkeit der Schöpfung und der Anfang der Welt.	106
§ 5. Die Erhaltung der Welt durch Gott	109
§ 6. Die allgemeine Mitwirkung Gottes zu jeder Tätigkeit und Wirksamkeit der Geschöpfe, <i>concursus Dei naturalis</i>	110
§ 7. Der Endzweck der Schöpfung	112
§ 8. Die göttliche Vorsehung und Weltregierung	114
§ 9. Die Welt im Verhältnis zur Weltidee und zu Gott als ihrem Ideal	117

Zweites Hauptstück.

Die geschaffenen Wesen im einzelnen nach ihrer Natur und natürlichen Ausstattung und Ordnung.

Erste Abtheilung.

Das Reich der reinen Geister oder Engel.

§ 10.	Name, Begriff, Dasein und Ursprung der Engel . . .	118
§ 11.	Das Wesen und die allgemeinen Wesenseigenschaften der Engel . . .	119
§ 12.	Das natürliche Leben der Engel im allgemeinen; ihre Intelligenz und Erkenntnis . . .	121
§ 13.	Der Wille und das Wollen der Engel . . .	122
§ 14.	Die natürliche Macht und die Wirksamkeit der Engel nach außen . . .	122
§ 15.	Zahl, Rangordnung und Unterschied der Engel . . .	123

Zweite Abtheilung.

Das Reich der materiellen Wesen oder der sichtbaren Welt.

§ 16.	Die theologischen Lehren über die materiellen Dinge im allgemeinen . . .	124
A. Ursprung der materiellen Welt.		
§ 17.	Die biblische Lehre über den Ursprung der Körperwelt.	125
§ 18.	Verschiedene theologische Auffassungen des biblischen Hexaëmeron . . .	126
§ 19.	Das biblische Hexaëmeron und die neueren Naturwissenschaften . . .	127
B. Die innere Beschaffenheit und das Wesen der materiellen Welt.		
§ 20.	Die Beschaffenheit und die Konstitution der Körperwelt; Wesen und Erscheinungsweise der Natur . . .	129
C. Der Zweck und die Bedeutung der materiellen Welt im ganzen und in einzelnen ihrer Teile.		
§ 21.	Der Zweck der Körperwelt im ganzen . . .	130
§ 22.	Die Bedeutung der Fixstern- und Planetenwelt . . .	130
§ 23.	Das Paradies . . .	131

Dritte Abtheilung.

Der Mensch seiner Natur nach betrachtet.

§ 24.	Übersicht und Einteilung . . .	132
§ 25.	Die göttliche Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes.	133
§ 26.	Der wirkliche Ursprung des ersten Menschenpaares und die Einheit des menschlichen Geschlechtes . . .	133
§ 27.	Die wesentlichen Bestandteile und die Einheit der menschlichen Natur . . .	134
§ 28.	Die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; der Ursprung der Seelen . . .	137
§ 29.	Die nähere Beschaffenheit der menschlichen Natur; ihre Vollkommenheiten und Kräfte, besonders die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele . . .	139
§ 30.	Die natürliche Bestimmung der vernünftigen Kreatur und die natürliche Ordnung derselben . . .	141

Drittes Hauptstück.

Die mit der Schöpfung begründete übernatürliche Ordnung der vernünftigen Kreaturen.

§ 31. Vorbemerkungen	142
--------------------------------	-----

Erste Abtheilung.

Allgemeine Theorie des Übernatürlichen.

§ 32. Name und Begriff von Natur und Übernatur	143
§ 33. Das Übernatürliche nach seinem begrifflichen Umfange oder die Arten desselben	144
§ 34. Das absolut übernatürliche in seinem Verhältnis zur erschaffenen Natur und zu Gott	144
§ 35. Die übernatürliche Bestimmung und Ausstattung der Kreatur im allgemeinen. Die sogen. potentia obedientialis.	145

Zweite Abtheilung.

Die konkrete Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung.

Erstes Kapitel.

Die Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Engelwelt.

§ 36. Die ursprüngliche Berufung der Engel zum übernatürlichen Ziele. Gnade, Verdienst und Glorie der Engel. Der Engelhimmel	146
§ 37. Die Beziehungen der guten Engel zu den Menschen. Die Schutzengel	148

Zweites Kapitel.

Die ursprüngliche Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit.

§ 38. Die sogen. Stände der menschlichen Natur im allgemeinen	149
§ 39. Die Häresien und die ihnen gegenüber definierte Kirchenlehre über den paradiesischen Urstand	150
§ 40. Die relativ übernatürlichen Gaben oder der sogen. Integritätsstand des ersten Menschen	153
§ 41. Die absolut übernatürlichen Gaben, die ursprüngliche Heiligkeit oder der sogen. Erhöhungsstand des ersten Menschen	155
§ 42. Das Verhältnis des Erhöhungsstandes zum Integritätsstande	157
§ 43. Die Ungerechtigkeit Adams als Erbgerichtigkeit	158
§ 44. Entwicklung und Vollendung der paradiesischen Menschheit	158
§ 45. Der sogenannte reine Naturstand des Menschen	159

Viertes Buch.

Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Selbstordnung.

§ 1. Einleitung und Übersicht	162
---	-----

Erstes Hauptstück.

Von der Sünde im allgemeinen.

§ 2. Begriff der Sünde als Handlung oder als aktuelle Sünde.	162
§ 3. Grundformen der Sünde vom theologischen Standpunkte aus.	164

§ 4.	Möglichkeit und Ursprung der Sünde im allgemeinen und speziell das Verhalten Gottes gegenüber der Möglichkeit und Entstehung der Sünde	165
§ 5.	Die Wirkungen der aktuellen Sünde im Subjekte derselben	166
§ 6.	Die habituelle Sünde als Wirkung und Abbild der aktuellen Sünde	167

Zweites Hauptstück.

Die Sünde in der Engelwelt.

§ 7.	Tatsache, Ursprung, Wesen und Umstände der Engelsünde.	167
§ 8.	Strafe, Zustand und Wirksamkeit der gefallenen Engel.	169

Drittes Hauptstück.

Die Sünde in der Menschheit.

Erste Abtheilung.

Die Ursünde des ersten Menschen.

§ 9.	Die Ursünde als aktuelle Sünde und das göttliche Strafurtheil über dieselbe	170
§ 10.	Die Wirkungen der Ursünde in den Stammeltern	172
§ 11.	Wirksamkeit der Ursünde in bezug auf das ganze Menschengeschlecht	174

Zweite Abtheilung.

Die Erbsünde in den Nachkommen Adams.

§ 12.	Die Existenz der Erbsünde	175
§ 13.	Das Wesen der Erbsünde	178
§ 14.	Die Fortpflanzung der Erbsünde durch die Zeugung	181
§ 15.	Die spezifischen Wirkungen der Erbsünde	181
§ 16.	Die Herrschaft des Teufels über die erbsündige Menschheit.	183
§ 17.	Schluß: Das Geheimnis der Sünde im Gegensatz zum Geheimnis der Gnade	185

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschengewordenen Sohn Gottes.

§ 1.	Übersicht und Stoffeinteilung	186
------	-------------------------------	-----

Erstes Hauptstück.

Das Erlösungswerk im allgemeinen. Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung durch Christus.

§ 2.	Begriff der Erlösung und Arten derselben	187
§ 3.	Möglichkeit und Angemessenheit der Erlösung im allgemeinen	188
§ 4.	Hypothetische Nothwendigkeit und Angemessenheit der Erlösung durch einen gottmenschlichen Erlöser; Angemessenheit der Menschwerdung Gottes überhaupt	189
§ 5.	Die Vorbereitungen der Erlösung durch Christus	190

Zweites Hauptstück.

Die Person Christi in sich selbst; ihre Konstitution und ihr Ursprung.

- § 6. Die Lehre von der Konstitution und dem Ursprung Christi in ihrer kirchlich-dogmatischen Formulierung. Einteilung des Stoffes 192

Erste Abteilung.

Von der wahren Gottheit Christi.

- § 7. Leugner der Gottheit Christi in alter und in neuer Zeit. 193
 § 8. Der Beweis der wahren Gottheit Christi in seinen Grundzügen 194

Zweite Abteilung.

Von der wahren Menschheit Christi.

- § 9. Leugner der wahren Menschheit Christi 196
 § 10. Schrift-, Überlieferungs- und Kirchenlehre von der wahren Menschheit Christi 197
 § 11. Der Ursprung der menschlichen Natur Christi 198

Dritte Abteilung.

Von der Verbindung der Menschheit mit der Gottheit in Christo zur Einheit einer Person; die sogenannte unio hypostatica.

Erstes Kapitel.

Positiv-dogmatische Lehre von der hypostatischen Union.

- § 12. Die Lehre von der Einheit der Person Christi gegenüber dem Nestorianismus 199
 § 13. Die Lehre von der Einheit der Person Christi gegenüber dem Adoptionismus 201
 § 14. Die Lehre von der Zweifelt der Naturen in Christo gegenüber dem Monophysitismus 202
 § 15. Die Lehre von der Zweifelt der Willen und der Energien in Christo gegenüber dem Monotheletismus 204
 § 16. Die Lehre von der hypostatischen Union gegenüber verschiedenen Irrthümern der neueren Zeit 206

Zweites Kapitel.

Spekulativ-dogmatische Lehre von der hypostatischen Union.

- § 17. Die hypostatische Union in sich selbst. Formelle Bezeichnungen und Analogien derselben 208
 § 18. Die hypostatische Union in ihrem Verhältnis zu den beiden Elementen derselben. Modalitäten und Bedingungen auf Seiten der beiden Elemente 211
 § 19. Die hypostatische Union hinsichtlich der sie hervorbringenden Wirkfamkeiten 213
 § 20. Der übernatürliche und geheimnißvolle Charakter der hypostatischen Union und ihr Verhältnis zur menschlichen Vernunft 314

Drittes Hauptstück.

Die durch die Konstitution und den Ursprung Christi, sowie durch dessen Bestimmung begründeten Attribute derselben.

- § 21. Übersicht und Einteilung 215

Erste Abtheilung.

Die Attribute Christi im allgemeinen, speziell die substanzialen Attribute seiner Person als solcher.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 22. | Die sogenannte Perichorese der beiden Naturen in Christo. | 215 |
| § 23. | Die Mannigfaltigkeit der Attribute Christi. Die sogenannte communicatio idiomatum | 216 |
| § 24. | Die Theilnahme des Menschen Christus an der göttlichen Herrlichkeit und Kraft. Die Anbetungswürdigkeit desselben | 217 |
| § 25. | Die aus der Konstitution und dem Ursprung Christi sich ergebenden substanzialen Relationen desselben | 219 |

Zweite Abtheilung.

Die übernatürlichen Vollkommenheiten und Gaben der Menschheit Christi.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 26. | Die Unionsgnade und die in ihr gegebene substanziale Heiligung der Menschheit Christi | 219 |
| § 27. | Die Fülle der geschaffenen Gnade Christi im allgemeinen, speziell die heiligmachende Gnade | 220 |
| § 28. | Die Fülle der intellektuellen Vollkommenheit der Seele Christi, insbesondere die Anschauung Gottes | 221 |
| § 29. | Die Fülle der ethischen Vollkommenheit Christi, besonders seine absolute Unschuldlichkeit | 222 |
| § 30. | Die zu einem Verdienste notwendige Wahlfreiheit Christi. | 224 |
| § 31. | Der spezifische, bezw. unendliche, innere Wert der Handlungen Christi | 225 |

Dritte Abtheilung.

Die Stände der Menschheit Christi und die Hauptmomente ihres Lebenslaufes.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 32. | Die Stände Christi im allgemeinen, insbesondere der Stand der Erniedrigung und dessen Vollendung beim Kreuzestode | 227 |
| § 33. | Der Zwischenzustand Christi während der Trennung seiner Seele vom Leibe im Grabe und in der Unterwelt | 229 |
| § 34. | Der Stand der Vollendung und Erhöhung Christi, seine Auferstehung und Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten des Vaters | 230 |

Viertes Hauptstück.

Das Werk und die Ämter des Erlösers. Die Soteriologie im engeren Sinne.

- | | | |
|-------|---------------------|-----|
| § 35. | Übersicht | 231 |
|-------|---------------------|-----|

Erste Abtheilung.

Die Erlösungstat Christi überhaupt.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 36. | Inhalt und Form des Werkes Christi; das Genugtuungsverdienst als Hauptmoment seines Werkes im allgemeinen. | 233 |
| § 37. | Nähere theologische Bestimmung des die Erlösung begründenden, stellvertretenden Genugtuungsverdienstes Christi | 234 |
| § 38. | Die innere Möglichkeit und die Notwendigkeit des Genugtuungsverdienstes Christi | 236 |
| § 39. | Die innere Vollkommenheit der versöhnenden Genugtuung Christi. Ihre Kondignität und Abundanz | 237 |

	Seite
§ 40. Die Frucht des Sühneverdienstes Christi und die Form seiner Zuwendung	237
§ 41. Die universale Tendenz der Erlösungsstat in Hinsicht auf alle Menschen	238
§ 42. Die Stellung Christi im göttlichen Weltplane	239

Zweite Abtheilung.

Von den Ämtern des Erlösers.

Erstes Kapitel.

§ 43. Die Ämter des Erlösers im allgemeinen	240
---	-----

Zweites Kapitel.

Die Ämter des Erlösers im besonderen.

§ 44. Das prophetisch-apostolische Lehramt Christi	241
§ 45. Das Priesteramt Christi. Priestertum und Opfer im allgemeinen	242
§ 46. Das Priestertum Christi in sich selbst	244
§ 47. Das Kreuzesopfer Christi	245
§ 48. Die an das Kreuzesopfer sich anschließende, fortdauernde, hohepriesterliche Wirksamkeit Christi im Himmel und auf Erden	245
§ 49. Das königliche Amt Christi	247

Fünftes Hauptstück.

Die Mutter des Erlösers (Mariologie).

§ 50. Vorbemerkungen. Die theologischen Quellen der Mariologie	249
§ 51. Die göttliche Mutterchaft Mariens und ihre hieraus sich ergebende Würde und Stellung in der übernatürlichen Ordnung	250
§ 52. Die gottgewählte Jungfräulichkeit Mariens	251
§ 53. Die Gnadenfülle der Gottesmutter im allgemeinen	252
§ 54. Die unbefleckte Empfängnis Mariens	252
§ 55. Die Freiheit Mariens von der unordentlichen Begierlichkeit und von jeder persönlichen Sünde	255
§ 56. Die antizipierte Auferweckung und Verherrlichung des Leibes der allerheiligsten Jungfrau Maria	255
§ 57. Die Mitwirkung Mariens beim Werke der Erlösung	256

Sechstes Buch.

Die Wiederherstellung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi.

§ 1. Einleitung	258
§ 2. Allgemeine Begriffsbestimmung der Gnade	259
§ 3. Die herkömmlichen Einteilungen der Gnade	260
§ 4. Die sogenannten charismatischen Gnaden insbesondere	261
§ 5. Einteilung der Lehre von der rechtfertigenden oder der Heilsgnade Christi	262

Erstes Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung eines heiligen und gerechten Lebens.

- § 6. Orientierung über das Wesen und die Funktionen insbesondere der aktuellen Gnade Christi 263
- § 7. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen; speziell die wahre Notwendigkeit der Gnade Christi zur Übung des Guten und zur Vermeidung der Sünde 264
- § 8. Die Grenzen der Notwendigkeit der Gnade gegenüber ihrer Übertreibung oder die Leistungsfähigkeit der bloßen Natur des Menschen ohne Gnade 267

Zweites Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung und Vollendung der Heilswürdigkeit oder die Rechtfertigungsgnade im engern und gewöhnlichen Sinne.

- § 9. Bestimmung des Gegenstandes im allgemeinen. Einteilung des Stoffes 269

Erste Abteilung.

Das Wesen der Rechtfertigung und der Rechtfertigungsgnade.

- § 10. Die Rechtfertigung als wahre Sündentilgung und innere Heiligung des Sünders durch Eingießung der heiligmachenden Gnade 270
- § 11. Das Wesen der Rechtfertigungsgnade oder der heiligmachenden Gnade und ihre übernatürliche Gefolgschaft 272
- § 12. Die Eigentümlichkeiten der Rechtfertigung, bezw. der Rechtfertigungsgnade 275

Zweite Abteilung.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung oder der Rechtfertigungsprozeß.

- § 13. Die Ursachen der Rechtfertigung und die Vorbereitung auf dieselbe im allgemeinen 276
- § 14. Die Dispositionen zur Rechtfertigung im einzelnen 277

Dritte Abteilung.

Die Früchte der Rechtfertigung; die guten Werke und Verdienste.

- § 15. Die Verpflichtung der Gerechten zu guten Werken und ihre Befähigung zur Übung derselben und zur Vermeidung der Sünden 280
- § 16. Begriff und Arten des Verdienstes. Der Verdienstescharakter der guten Werke des Gerechten im allgemeinen. 282
- § 17. Die Erfordernisse oder Bedingungen eines meritum de condigno und meritum de congruo 284
- § 18. Die Objekte des Verdienstes 284

Drittes Hauptstück.

Die freie und weise Ansteltung der Gnade Christi von seiten Gottes.

- § 19. Übersicht und Einteilung 286

Erste Abtheilung.

Die Gesetze der göttlichen Gnadenaustheilung in der Zeit.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 20. | Die schlechthinnige Unverdienbarkeit oder die sogenannte Gratuität der Gnade | 287 |
| § 21. | Die Universalität des göttlichen Heilswillens überhaupt. | 288 |
| § 22. | Der göttliche Heilswille als Prinzip der Austheilung hinreichender Gnaden an alle Menschen | 289 |
| § 23. | Das Verhältniß der Gnade zum freien Willen | 290 |

Zweite Abtheilung.

Die ewigen göttlichen Rathschlüsse der Prädestination und Reprobation.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 24. | Begriff, Einteilung und Existenz der Prädestination | 295 |
| § 25. | Die Ursachen der Prädestination | 296 |
| § 26. | Die Gewißheit, bezw. die Ungewißheit der Prädestination. | 298 |
| § 27. | Die Reprobation | 298 |

Siebentes Buch.

Die fortdauernde Wirksamkeit Christi in der Kirche und durch die heiligen Sakramente.

Erstes Hauptstück.

Die Lehre von der Kirche.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von den heiligen Sakramenten.

- | | | |
|------|--|-----|
| § 1. | Einleitung. Die Stellung und Bedeutung der heiligen Sakramente im christlichen Glauben und Leben | 300 |
|------|--|-----|

Erste Abtheilung.

Von den heiligen Sakramenten im allgemeinen.

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 2. | Name und Begriff des Sakramentes | 300 |
| § 3. | Notwendigkeit und Wirklichkeit der Sakramente | 302 |
| § 4. | Die Siebenzahl der neutestamentlichen Sakramente | 302 |
| § 5. | Das äußere Zeichen und seine Bestandteile oder Materie und Form der Sakramente | 304 |
| § 6. | Die Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente nach katholischer Lehre | 304 |
| § 7. | Die Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente nach protestantischer Auffassung | 306 |
| § 8. | Die Wirkungsweise der alttestamentlichen Sakramente | 306 |
| § 9. | Die Wirkungen der Sakramente | 307 |
| § 10. | Die Einsetzung der Sakramente | 309 |
| § 11. | Der Spender der Sakramente | 310 |
| § 12. | Der Empfänger der Sakramente | 311 |
| § 13. | Anhang: Von den Sakramentalien | 312 |
| § 14. | Die Wirkungen und die Wirkungsweise der Sakramentalien. | 313 |

Zweite Abtheilung.

Von den heiligen Sakramenten im besondern.**A. Das heilige Sakrament der Taufe.**

- | | | |
|-------|--|-----|
| § 15. | Name, Begriff und Einsetzung der Taufe | 314 |
| § 16. | Das äußere Zeichen der Taufe | 315 |

	Seite
§ 17. Die Wirkungen der Taufe	316
§ 18. Der Spender der Taufe	317
§ 19. Der Empfänger der Taufe	318
§ 20. Die Notwendigkeit der Taufe	319
§ 21. Die Ersatzmittel der Wassertaufe	320
§ 22. Das Los der ohne Taufe sterbenden Menschen	320
B. Das heilige Sakrament der Firmung.	
§ 23. Name, Begriff und göttliche Einsetzung der Firmung	321
§ 24. Das äußere Zeichen der Firmung	323
§ 25. Die Wirkungen der Firmung	323
§ 26. Der Spender der Firmung	324
§ 27. Der Empfänger der Firmung	324
C. Das allerheiligste Sakrament der Eucharistie.	
§ 28. Begriff, Erhabenheit und Namen der Eucharistie	325
I. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie.	
§ 29. Die Realität der eucharistischen Gegenwart Christi	326
§ 30. Die Gegenwärtigsetzung Christi durch Wesenswandlung.	328
§ 31. Die Totalität der eucharistischen Gegenwart Christi	329
§ 32. Die Permanenz der Gegenwart Christi in der Eucharistie.	330
§ 33. Materie und Form der eucharistischen Wandlung	330
§ 34. Spekulativ-theologische Entwicklung der Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die eucharistischen Gestalten	332
II. Die Eucharistie als Sakrament.	
§ 35. Einsetzung und Begriff des Altarsakramentes	335
§ 36. Die Wirkungen des eucharistischen Sakramentes	336
§ 37. Der Minister der Eucharistie	337
§ 38. Der Empfänger der Eucharistie	338
§ 39. Die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie	338
III. Die Eucharistie als Opfer.	
§ 40. Wirklichkeit des eucharistischen Opfers	339
§ 41. Das Wesen des eucharistischen Opfers	340
§ 42. Die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers	343
D. Das heilige Sakrament der Buße.	
§ 43. Name und Begriff des Bußsakramentes	345
§ 44. Die Tugend der Buße im allgemeinen	345
§ 45. Die Einsetzung des Bußsakramentes. Die Gewalt der Kirche, den Getauften die Sünden zu vergeben	346
§ 46. Umfang und richterlicher Charakter der Sündenvergebungsgewalt	347
§ 47. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes	348
§ 48. Die Akte des Penitenten im einzelnen. 1. Die Reue	349
§ 49. 2. Die Beichte	351
§ 50. 3. Die Genugthuung	353
§ 51. Die Wirkungen des Bußsakramentes	354
§ 52. Der Spender und der Empfänger des Bußsakramentes.	355
Anhang. Der Ablass.	
§ 53. Begriff des Ablasses und sein Verhältnis zur Buße	356
§ 54. Die Gewalt der Ablasserteilung	357

	Seite
§ 55. Der thesaurus ecclesiae als Quelle der Ablässe . . .	357
§ 56. Die Wirksamkeit der Ablässe	357
§ 57. Der Spender und der Empfänger der Ablässe	358

E. Das heilige Sakrament der letzten Ölung.

§ 58. Begriff und Einsetzung der letzten Ölung	359
§ 59. Das äußere Zeichen und die Wirkungen der letzten Ölung.	360
§ 60. Der Spender und der Empfänger der letzten Ölung	360

F. Das heilige Sakrament der Priesterweihe.

§ 61. Begriff des ordo im allgemeinen	361
§ 62. Begriff und Einsetzung des Sakramentes der Priesterweihe.	362
§ 63. Die verschiedenen Wehestufen und ihr Verhältnis zu dem einen Wehesakrament	363
§ 64. Das äußere Zeichen des Wehesakramentes	364
§ 65. Die Wirkungen des Wehesakramentes	364
§ 66. Der Spender und der Empfänger des Wehesakramentes.	365

G. Das heilige Sakrament der Ehe.

§ 67. Die Ehe als natürliche soziale Institution	366
§ 68. Das christliche Sakrament der Ehe	367
§ 69. Der Spender des Ehesakramentes	368
§ 70. Der Empfänger des Ehesakramentes	368
§ 71. Das äußere Zeichen und die Wirkungen des Ehesakramentes.	369
§ 72. Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe	369
§ 73. Die Gesetzgebung und die Gerichtsbarkeit in Ehesachen	370

Achstes Buch.

Die definitive Vollendung des ganzen von Gott ausgegangenen und zu Gott zurückkehrenden Weltlaufs oder die letzten Dinge des einzelnen Menschen und der gesamten Creatur (Eschatologie).

§ 1. Übersicht und Einteilung	373
---	-----

Erstes Hauptstück.

Die besondere Vollendung des einzelnen Menschen.

Erste Abteilung.

Der Tod und das besondere Gericht.

§ 2. Der Tod	374
§ 3. Wirklichkeit und nähere Umstände des besonderen Gerichtes.	376
§ 4. Die sofortige Vollstreckung des besonderen Gerichtes . .	377

Zweite Abteilung.

Der Zustand des Menschen in Hölle, Fegfeuer oder Himmel.

§ 5. Begriff und Existenz der Hölle	380
§ 6. Die Ewigkeit der Höllestrafen	381
§ 7. Die Strafen der Hölle und der Zustand der Verdammten.	383
§ 8. Begriff und Existenz des Fegfeuers	386
§ 9. Die Strafen des Fegfeuers und der Zustand der leidenden Seelen	389
§ 10. Begriff und Existenz des Himmels im allgemeinen . .	390

	Seite
§ 11. Die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe im allgemeinen; die Anschauung und der liebende Genuß Gottes als Substanz der himmlischen Glückseligkeit	393
§ 12. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten, die accidentellen Beigaben und die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit	396

Dritte Abtheilung.

Die gegenseitige Verbindung der Gläubigen auf Erden, der Seligen des Himmels und der armen Seelen im Fegfeuer.

§ 13. Die Gemeinschaft der Heiligen im allgemeinen	399
§ 14. Die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden mit den Seligen des Himmels	401
§ 15. Die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden und der Seligen des Himmels mit den armen Seelen im Fegfeuer.	407

Zweites Hauptstück.

Die allgemeine Vollendung der gesamten Kreatur.

Erste Abtheilung.

Die Wiederkunft Christi und die Auferstehung des Fleisches.

§ 16. Die Tatsache, die Vorzeichen und Begleiterscheinungen sowie der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi	408
§ 17. Wirklichkeit und Allgemeinheit der Auferstehung des Fleisches	411
§ 18. Die Identität des auferstehenden und jetzigen Menschenleibes.	414
§ 19. Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes	415

Zweite Abtheilung.

Das Weltgericht und die Weltvollendung.

§ 20. Wirklichkeit und nähere Umstände des Weltgerichtes	418
§ 21. Der Weltuntergang und die Weltverklärung durch Feuer.	421
§ 22. Der neue Himmel und die neue Erde; das ewige Königtum Christi	428

Einleitung.

Literatur. Schrader, De Theologia generatim (1861). J. B. Wirthmüller, Enzyklopädie der katholischen Theologie (1874). H. Rihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie (1892). C. Krieg, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre (1899). C. Schaezler, Introductio in s. Theologiam dogmaticam ad mentem Thomae Aquinatis (ed. Th. Esser, 1882). Fr. Egger, Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis, Introductio. M. Jos. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik, I. Band, Einleitung. Weitere Literatur bei Dietrich Gla, Repertorium der katholisch-theologischen Literatur seit 1770, I. Band, 1. Abt. (1894).

§ 1. Begriff der Theologie überhaupt. Arten derselben.

I. Theologie im allgemeinen ist jene Wissenschaft, welche Gott zu ihrem primären Gegenstande hat, von den geschöpflichen Dingen aber nur handelt, insofern sie zu Gott als ihrer absoluten Ursache und ihrem Endziele in Beziehung stehen.

II. Die Theologie ist

1. hinsichtlich ihres Gegenstandes entweder
 - a) eine natürliche, gewonnen aus der natürlichen Offenbarung durch das Licht der bloßen Vernunft, oder
 - b) eine übernatürliche, gewonnen aus der übernatürlichen Offenbarung durch den übernatürlichen Glauben, genauer gesagt, durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft.
2. hinsichtlich der Art des Besitzes und der Aneignung des gesamten Inhaltes der Offenbarung
 - a) Theologia Dei, das Erkennen, welches Gott selbst von sich und von seinen Werken besitzt,
 - b) Theologia creaturarum, die durch Offenbarung den Geschöpfen vermittelte Erkenntnis Gottes. Letztere ist wiederum
 - a) Theologia visionis (oder beatorum), die Erkenntnis in der Anschauung Gottes mittels des Lichtes der Verkörperung,
 - β) Theologia fidei (oder viatorum), die Erkenntnis Gottes mittels des Glaubens in diesem Leben.

Die Theologia fidei kann nicht etwa die göttlich geoffenbarte Wahrheit selbst vervollkommen oder ihre Gewißheit erhöhen, sie hat nur die durch Offenbarung

gegebene und durch den Glauben gewisse Wahrheit so vollkommen als möglich zu erfassen, den Sinn und Inhalt, die Gründe und Beweise derselben so allseitig, gründlich, genau und vollkommen als möglich, kurz, so wissenschaftlich als möglich zu erkennen und einzusehen. Ein solch tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten kann von Gott in außerordentlicher Weise verliehen oder auf dem Wege des eigenen Studiums und Nachdenkens erworben werden. Daraus ergibt sich der Unterschied der *Theologia infusa* und *acquisita*. — Irgend ein Verständnis der Glaubenswahrheiten kann und soll jeder Gläubige anstreben. Ist diese Erkenntnis noch eine einfache, schlichte und unvermittelte, so kann man sie bezeichnen als *Theologia communis fidelium*. Ist sie dagegen eine wissenschaftlich vermittelte, so entsteht die *Theologia scientifica* oder *proprie dicta*. Ihrem Begriffe nach ist folglich die Theologie im engeren und gewöhnlichen Sinne die wissenschaftliche Darstellung der ganzen von Gott geoffenbarten Lehre über Gott und göttliche Dinge, welche eine wissenschaftliche Erkenntnis dieser Lehre zum Ausdruck bringen und vermitteln soll, oder kurz die *Scientia fidei*.

§ 2. Nähere Bestimmungen über das Subjekt, Objekt und die Prinzipien der Theologie, sowie über ihr Verhältnis zum Glauben.

I. Bezeichnet man die Sache oder den Gegenstand, wovon eine Wissenschaft handelt, als Subjekt dieser Wissenschaft, so ist Subjekt der Theologie Gott, weil eben die Theologie von Gott handelt und alles Uebrige nur in seiner Beziehung zu Gott betrachtet. Nennt man weiterhin die Wahrheiten oder die Lehren, welche bezüglich einer Sache erkannt werden, *Materialobjekt*, dasjenige aber, was diese Wahrheiten zu Lehren der betreffenden besonderen Wissenschaft macht, oder den besonderen Gesichtspunkt, unter dem die Sachen und Lehren aufgefaßt werden, das *Formalobjekt* der betreffenden Wissenschaft, so ist zu sagen: *Materialobjekt* der Theologie sind alle Wahrheiten und Lehren, welche durch sie von Gott und von göttlichen Dingen erkannt werden. *Formalobjekt* derselben sind alle Lehren und Wahrheiten, welche und insofern sie aus der Offenbarung gewiß sind oder durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft aus der göttlichen Offenbarung erkannt werden können (*Omne verum demonstrabile ex verbo Dei*).

II. 1. Jede Wissenschaft hat ihre Prinzipien, von denen sie ausgeht, und zwar subjektive wie objektive Prinzipien. Subjektives Prinzip der Theologie ist nicht etwa der Glaube rein als solcher,

sondern die vom Glauben erleuchtete und geleitete Vernunft. Objektives Prinzip der Theologie ist in letzter Instanz das göttliche Wissen, in weiterer Abfolge die an die Menschheit ergangene göttliche Offenbarung, wie sie uns vermittelt wird durch die Medien der Schrift, Ueberlieferung und Kirchenlehre. — Die bedeutungsvolle Frage, ob dieses objektive Prinzip der Theologie auch in sich selbst gewiß sei, kann man von einem zweifachen Standpunkte aus beantworten. Man kann hierbei ausgehen vom Glauben selbst, man kann aber dabei auch rein philosophisch-historisch verfahren. Es muß als möglich angenommen werden, daß die sogenannte Apologetik mit philosophisch-historischen Mitteln den Beweis erbringt, daß die in Schrift und Tradition enthaltene, von der Kirche verkündete christliche Offenbarung unfehlbar wahr und durchaus glaubwürdig ist, anders gesagt: Die Apologetik kann und soll das objektive Prinzip der Theologie als unfehlbar wahr erweisen.

2. Die objektiven Prinzipien einer Wissenschaft sind ähnlich wie das Objekt derselben wiederum materielle oder formale Prinzipien. Höchstes objektives Formalprinzip der Theologie ist die göttliche Offenbarung, genauer das Satzurteil: Was Gott offenbart, ist wahr und gewiß. Höchstes Materialprinzip der Theologie ist der Gottesbegriff, weil und inwiefern aus diesem alle Wahrheiten der Theologie Licht und besseres Verständnis erlangen.

III. Es ist einmütige Lehre der Väter und Theologen, daß der übernatürliche Glaube die notwendige Voraussetzung und Grundlage des theologischen Wissens ist, ähnlich wie die natürliche Vernunft mit den Prinzipien der natürlichen Wahrheitserkenntnis die Voraussetzung des philosophischen Wissens bildet. Gerade darum aber, weil die Theologie zum Glauben sich verhält wie die Wissenschaft zu ihren obersten und ersten Prinzipien, schließt sie den Vernunftgebrauch nicht aus, sie fordert ihn vielmehr. Damit auf dem Glauben die theologische Wissenschaft sich aufbauen kann, muß zum Glauben als solchem noch eine subjektive Vernunfttätigkeit hinzutreten, die man kurz als wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens und seines Inhaltes bezeichnen kann. Aus dem Gesagten folgt:

1. daß die Theologie dem Objekte nach sich weiter erstreckt als der Glaube, indem sie nicht bloß das Geoffenbarte, sondern auch das aus der Offenbarung mittels der Vernunft Abgeleitete umfaßt;

2. daß der Grund der Zustimmung beim Glauben die Autorität Gottes, bei der Theologie zugleich die Evidenz des vernünftigen Beweisganges ist.

§ 3. Der wissenschaftliche Charakter der Theologie und ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften.

I. Wissenschaft ist nach Aristoteles die Ableitung bestimmter Folgesätze aus unmittelbar gewissen und zugleich evidenten Grundsätzen, wobei die Gewißheit der Grundsätze in derselben Weise wie die

der Schlusssätze auf eigener Einsicht beruht. In diesem strengen Sinne ist die Theologie allerdings keine Wissenschaft. — Besteht man aber zu, die Wissenschaft bestehe in der Ableitung von Folgesätzen aus unmittelbar gewissen, wenn auch nicht evidenten Grundsätzen, so ist die Theologie zweifellos eine Wissenschaft. Man kann noch weiter sagen: Die Prinzipien, von welchen die Theologie ausgeht, sind zwar für uns wegen der Unvollkommenheit unserer diesseitigen Erkenntnis nicht evident, aber ihre Gewißheit ist auch keine nur in einem grundlosen Glauben angenommene. Es kann vielmehr die Glaubwürdigkeit der Offenbarung auch durch die bloße Vernunft dargetan werden. Die Prinzipien der Theologie können durch die Vernunft als evident glaubwürdig bewiesen werden. — Eine Wissenschaft ist die Theologie erst recht, wenn man, wie dies in neuerer Zeit geschieht, schon die einfache Erkenntnis und Feststellung von Tatsachen im eigenen Bewußtsein, wie in Natur und Geschichte zum wirklichen Wissen rechnet.

II. 1. Trotz der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und Wahrheiten, von welchen die Theologie handelt, ist sie nur eine Wissenschaft. Sie hat ja nur ein Erkenntnisprinzip oder objektives Formalprinzip, nämlich die gläubig erfaßte Offenbarung, und nur ein prinzipiales Objekt, nämlich Gott.

2. Die Theologie ist die höchste unter allen Wissenschaften, weil sie subjektiv die höchste Gewißheit und Gründlichkeit besitzt und objektiv die erhabensten Wahrheiten auf universale und zugleich einheitliche Weise behandelt.

3. Mit den übrigen Wissenschaften hat die Theologie gemeinsam, daß sie auf an sich gewissen Prinzipien ruht, die von ihr nicht weiter bewiesen werden. Sie unterscheidet sich aber von allen anderen Wissenschaften durch ihr subjektives wie objektives Erkenntnisprinzip, durch ihren Erkenntnisgegenstand und ihren Gewißheitsgrund. In diesen Beziehungen ist die Theologie von allen anderen Wissenschaften unabhängig. Sie bedient sich aber aller anderen Wissenschaften als Mittel zum Zwecke des Verständnisses der geoffenbarten und geglaubten Wahrheiten.

4. Nächster Zweck der Theologie ist die wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens und seines Inhaltes, ihr letzter Zweck ist aber die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Sie ist zwar nicht jedem einzelnen Gläubigen, wohl aber der Gesamtheit derselben und der Kirche notwendig und für das Wohl des Einzelnen wie der Gesamtheit von mannigfaltigem Nutzen.

§ 4. Begriff der dogmatischen Theologie und deren Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen.

I. Die Offenbarungslehren sind wenigstens in ihren Hauptbestandteilen Dogmen; folglich ist die wissenschaftliche Behandlung der Offenbarungslehren ihrem Wesen nach dogmatische Theologie.

Seit dem 17. Jahrhundert aber unterschied man hinsichtlich der Offenbarungslehren zwischen Dogma als der geoffenbarten Norm des Denkens und Sittengesetz als der geoffenbarten Norm des Handelns und stellte als spezifischen Gegenstand der dogmatischen Theologie nicht alle Offenbarungslehren hin, sondern nur diejenigen, welche theoretischer Natur sind, nicht mehr jene, welche praktischer Natur sind oder die auf Gott bezügliche Tätigkeit der Geschöpfe regeln: In diesem eingeschränkten Sinne ist die Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der ganzen theoretischen von Gott geoffenbarten Lehre über Gott selbst und seine Tätigkeit auf Grund des kirchlichen Dogmas oder kurz die Darstellung der katholischen Glaubenslehre.

II. Um die Dogmatik gruppieren sich alle anderen prinzipiell theologisch zu nennenden Wissenschaften in der Weise, daß entweder die Dogmatik selbst ihre Stammwissenschaft ist (Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchenrecht), oder daß sie als Hilfs- und Nebenwissenschaften sich der Dogmatik als der Hauptwissenschaft unterordnen (alle exegetischen und historischen Fächer).

§ 5. Aufgaben und Methode der Dogmatik.

I. Eine vollständige Dogmatik hat zunächst ihr objektives Prinzip, d. h. die göttliche Offenbarung im Sinne des „Credo, at intelligam“ zu entwickeln, sie hat aber auch die Offenbarung selbst in ihrer letzten Quelle und in den Medien, durch welche sie uns zufließt, zu begründen und zu behandeln, um so auch den Glauben an dieselbe als berechtigt und pflichtgemäß nachzuweisen und zu verteidigen. So entstehen verschiedene Spezialaufgaben oder wissenschaftliche Funktionen, nach welchen die wegen ihres realen Inhaltes eine und einzige dogmatische Theologie auch wieder verschiedene Namen führt. Die Dogmatik kann und soll

1. das Dogma der Kirche, bezw. den Glauben an dasselbe als berechtigt nachweisen und verteidigen. Sie heißt insofern allgemeine, generelle oder fundamentale Dogmatik oder auch Theologie. Sie kann und muß

2. die einzelnen Dogmen zusammenstellen, ihrem Sinne nach erklären und nachweisen, daß sie in den Quellen der Offenbarung enthalten sind. Sie heißt dann positive Dogmatik oder auch positive Theologie. Sie kann und muß

3. die Dogmen ihrem Wesen und tieferen Inhalte nach erfassen, den wechselseitigen Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten aufzeigen, ihre Ursachen und Wirkungen würdigen, aus sicheren Prämissen weitere Folgerungen ziehen, durch vernünftige philosophische Betrachtung die Glaubenssätze dem vernünftigen Denken annehmbar machen. Insofern heißt sie spekulative Dogmatik oder Theologie, bei manchen auch systematische Theologie, scholastische Theologie oder kurz Glaubenswissenschaft. — Jede dieser drei Arten der Dogmatik hat ihren relativen Wert. In der Darstellung kann die generelle

Dogmatik wohl für sich allein behandelt werden, positive und spekulative Dogmatik aber sind zwar zu unterscheiden, aber nicht vollständig von einander zu trennen.

II. Die wissenschaftliche Methode der Dogmatik ist im Prinzip eine deduktive, entwickelnd-syllogisierende, insofern sie eben das zu entwickeln hat, was in ihrem objektiven Erkenntnisprinzip oder im biblisch-kirchlichen Autoritätsprinzip eingeschlossen liegt. Im einzelnen kann sie wohl auch induktiv, suchend vorgehen, besonders die positive Dogmatik. Prinzipiell verhält sich die dogmatische Methode zur Methode der Apologetik gerade entgegengesetzt. Letztere ist nämlich im Prinzip induktiv oder suchend, im einzelnen allerdings auch deduktiv, entwickelnd.

§ 6. Einteilung der Dogmatik.

I. Die ganze Dogmatik wird am zweckmäßigsten eingeteilt in die Lehre vom Dogma im allgemeinen und von den Dogmen im einzelnen oder in generelle (auch fundamentale) und in spezielle Dogmatik.

II. Die generelle Dogmatik hat das Dogma der Kirche und den Glauben an dasselbe als berechtigt nachzuweisen und zu verteidigen. Würde sie allseitig und vollkommen durchgeführt, so hätte sie

1. die sog. *praeambula fidei*, d. i. die natürlichen Voraussetzungen des Glaubens und der übernatürlichen Offenbarung, nämlich das Dasein Gottes, die Geistigkeit der Seele, die Freiheit des Willens, das Vorhandensein des natürlichen Sittengesetzes zu konstatieren,

2. die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes, sowie die Beweisgründe für die Glaubwürdigkeit speziell der christlichen Offenbarung, die sog. *motiva credibilitatis*, darzutun,

3. die Übermittlungsweise der Offenbarung durch die Medien der Schrift, Tradition und Kirchenlehre, sowie das Verhältnis dieser Medien zu einander näher zu erörtern,

4. vom Glauben selbst und von seinem Verhältnis zum Wissen zu handeln.

Alle Materien der generellen Dogmatik können aber auch von der Apologetik als solcher, d. h. ohne daß man methodisch vom Formalprinzip der Theologie ausgeht, behandelt werden. Einzelne dieser Materien kann auch die Philosophie, andere die spezielle Dogmatik näher erörtern. Wir werden im Nachfolgenden nur die Medien der christlichen Offenbarung, Schrift Ueberlieferung und Kirchenlehre, sowie das gegenseitige Verhältnis derselben zu einander darlegen und vom theologischen Glauben selber kurz handeln. Man kann diese unsere ganze Entwicklung theologische Erkenntnislehre nennen, insofern eben die Medien der Offenbarung objektives Prinzip oder Erkenntnisquelle der Theologie sind, die vom Glauben ausgehende Vernunftbetrachtung aber deren subjektives Prinzip.

III. Die Grundlinien eines Systems der speziellen Dogmatik und das Fundament ihrer Einteilung sind sicher gegeben in der Lehre der Kirche selbst und in den Glaubenssymbolen. Hiernach erscheint als Gegenstand des Glaubens zuerst der dreieinige Gott für sich selbst und dann Gott in seinen Offenbarungen nach außen, und letztere werden wieder aufgeführt in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Demnach handelt die spezielle Dogmatik

1. von Gott selbst,
2. von Gott als dem Urheber und Ziel der ursprünglichen natürlichen und übernatürlichen Ordnung,
3. von der Störung dieser Ordnung durch die Sünde,
4. von der Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglichen Ordnung vermöge der Menschwerdung Gottes,
5. von der Verwirklichung des von Christo verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die Gnade Christi,
6. von der fortdauernden Wirksamkeit Christi in der Kirche und durch die heiligen Sakramente,
7. von der definitiven Vollendung des Weltlaufes oder von den letzten Dingen.

§ 7. Geschichte der Dogmatik.

Vgl. bes. Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I, § 56—59 (hier weitere Literatur).

Ähnlich wie die Kirchengeschichte zerfällt auch die Geschichte der Dogmatik in drei Perioden:

1. die Zeit der Väter,
2. die Zeit der mittelalterlichen Scholastik bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts,
3. die Zeit der neueren Theologie vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart.

I. Die Väter haben alle wichtigeren Teile der Glaubenslehre zumeist apologetisch gegen Heiden, Juden und Häretiker der alten Zeit verteidigt, dieselben aber auch, abgesehen von polemisch=apologetischen Tendenzen, speziell beim Unterrichte der Katechumenen positiv aus Schrift und Tradition zu beweisen und spekulativ zu entwickeln und zu begründen gesucht. Sie haben also überall Elemente für eine positive und spekulative Dogmatik, ein vollendetes System derselben aber noch keineswegs. Unter allen ragt besonders Augustinus hervor. Ein System hat am ehesten entwickelt der letzte der griechischen Väter, Johannes Damascenus, in seiner *Ἐκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. (*Expositio orthodoxae fidei*).

II. Die sogenannte Scholastik ist ihrem Wesen nach spekulative Theologie. Sie ist zu unterscheiden von der Mystik, steht aber zu letzterer in keinem Gegensatz. Beide kommen darin überein, daß sie eine möglichst vollkommene Erkenntnis der Offenbarungswahrheiten suchen, nur erstrebt die Mystik sie auf dem Wege übernatürlicher Beschauung, die Scholastik aber auf dem Wege rationellen

Denkens. Von größtem Einfluß auf die Entwicklung der Scholastik ward der Umstand, daß seit dem 13. Jahrhundert Aristoteles als Meister der Philosophie galt. Eine bedeutende Rolle in der ganzen Scholastik spielte der Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus und zwischen thomistischer und skotistischer Lehrweise. — Als eigentlicher Vater der Scholastik gilt der heilige Anselm († 1109); ihm folgten der hl. Bernhard und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die verschiedenen Sententiarier, aus denen Petrus Lombardus († 1160?) mit seinen vier Büchern Sentenzen hervorragt. Die Blüte der Scholastik ward eingeleitet von Alexander von Hales († 1245) und Albertus Magnus († 1280), deren Geist zur vollendeten Reife gelangte in ihren Nachfolgern, den großen Kirchenlehrern Bonaventura und Thomas von Aquin. Am Schluß dieser Blütezeit steht noch Duns Scotus († 1308).

III. Im Kampfe mit dem exzessiven Humanismus und mit der Reformation mußte von der Theologie ein größeres Gewicht gelegt werden auf den Schrift- und Traditionsbeweis. Es mußte also mehr die positive Seite der Dogmatik behandelt werden. Große Dienste leisteten in dieser Beziehung die zahlreichen hervorragenden Exegeten, sowie die verschiedenen religiösen Genossenschaften durch bessere Bäterausgaben. Offizielles Handbuch der Dogmatik war von jetzt an die theologische Summe des heiligen Thomas. Eingeleitet wurde diese Periode durch zahlreiche Kontroversschriften über die von den Protestanten bekämpften Lehren von der Kirche, der Glaubensregel, den Glaubensquellen, von der Gnade, der Rechtfertigung und den Sakramenten. Aus der eigentlichen Blütezeit seit dem Schluß des Tridentinums bis etwa 1660 ragen viele polemische Werke hervor, besonders die „Disputationes“ von Bellarmin. Auch die systematische und spekulative Theologie nahm jetzt einen großen Aufschwung. Es folgte die große Periode der neueren Scholastik in den verschiedenen Ordensschulen der Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten und Jesuiten. — Von 1660 bis 1760 ist ein allmählicher Niedergang der dogmatischen Theologie insbesondere durch den Einfluß der Cartesianer und Jansenisten eingetreten, obwohl diese Periode noch bedeutende Namen aufweist. — Verschiedene zersetzende und antikirchliche Elemente verbunden mit der flachen Philosophie der Zeit bewirkten allmählich, besonders in Deutschland, eine große Verwirrung und Auflösung, die von 1760 bis etwa 1840 andauerte. Die Idee der übernatürlichen Weltordnung und der ganze übernatürliche Charakter des Christentums wurden in hohem Grade verdunkelt. Einzelne Theologen, wie Baader, Hermes, Günther und ihre Schüler suchten zwar eine tiefere spekulative Behandlung der Dogmen durchzuführen, gerieten aber, weil beeinflusst von der rationalistischen Zeitphilosophie, in die größten Irrtümer. Seit Ende der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ist mit der Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins und Lebens auch eine neue

gesunde und fruchtbare Entwicklung der theologischen Wissenschaft in das Leben getreten.

Zum Abschluß der Geschichte der Dogmatik seien hier die hauptsächlichsten neueren Lehr- und Handbücher derselben angeführt, welche sie vollständig darstellen oder wenigstens als vollständig intendiert sind. Von deutschen Werken seien genannt: H. Klee, Katholische Dogmatik, 3 Bde. (4. Aufl. 1861). M. Verlage, Christl. Dogmatik, 7 Bde. (1839—1864). F. A. Staudenmeier, Christl. Dogmatik, 4 Bde. (1845 ff.). J. Kuhn, Kathol. Dogmatik (1846 ff.). Fr. K. Dieringer, Lehrbuch der kath. Dogmatik (1847. 5. Aufl. 1865). Friedhoff, Kath. Dogmatik (2. Aufl. 1871). M. Gloßner, Lehrbuch der kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, 2 Bde. (1874). H. Th. Simar, Lehrbuch der Dogmatik (4. Aufl. 1899). J. Baum, Grundzüge der kath. Dogmatik (2. Aufl. 1899 ff.). J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie, 7 Bde. (1877 ff.), fortgesetzt von Gutberlet, Bd. 8—10. J. B. Heinrich, Lehrbuch der kath. Dogmatik, herausgeg. von Suppert (1898 ff.). Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, fortgesetzt von L. Aßberger, 4 Bde. (1873—1903). J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde. (2. Aufl. 1905 f.). — Dazu seien folgende lateinische Werke gefügt: F. Liebermann, Institutiones theologicae, 1819 (10. ed. 1869). J. Perrone, Praelectiones theologicae, 9 voll. (1835—1863 u. ö.). J. Schwetz, Theologia dogmatica, 2 voll. (1851 u. ö.). Fr. H. Kenrick, Theologia dogmatica, 3 voll. (1858). Fr. H. Schouppe, Elementa Theologiae dogmaticae (2. ed. 1863 u. ö.). Albertus a Bulsano (Knoll), Institutiones theolog., 6 voll. (3. ed. 1865), neu herausgegeben von Gottfried a Graun, 3 voll. (1893 ff.); letzterer gab auch ein Compendium theol. dogm. specialis heraus (1899). J. B. Katschthaler, Theologia dogm. cath. specialis, 5 voll. (1873—1888). H. Hurter, Theologiae dogmaticae compendium, 3 voll. (7. ed. 1891). Idem, Medulla Theologiae dogmaticae (3. ed. 1889). J. B. Jungmann, Institutiones Theologiae dogmaticae specialis, 6 voll. J. Sprinzi, Compendium summarium Theol. dogm. (1882). Fr. Egger, Enchiridion Theolog. dogm. specialis (1887 u. ö.). J. Dalponte, Compendium Theolog. dogm. specialis (1890). B. Tepe, Institutiones theologicae, 4 voll. (1894—1896). Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae, 9 voll. (1894—1899 u. ö.). P. Einig, Institutiones Theolog. dogm. L. Janssens, Summa theologia ad modum Commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam (1900 ff.). P. Minges, Compendium Theolog. dogm. specialis (1901). P. Fernández et Fernández, Cursus theolog. in usum scholarum, 5 voll. A. Tanquary, Synopsis Theolog. dogmat. specialis, 3 voll. A. M. Lépicier, Institutiones Theologiae dogmaticae (1902 sqq.). H. Mazzella, Praelectiones scholastico-dogmaticae, 4 voll. (3. ed. 1904 f.). J. Souben, Nouvelle theologie dogmatique, 9 voll. (1902—1906). H. del Val, Sacra theologia dogmatica, vol. 1 (1906). — Werke, die mehr die sog. generelle Dogmatik oder einzelne Teile der speziellen Dogmatik behandeln, werden weiter unten angeführt werden.

§ 8. Spezielle Aufgabe der Dogmatik in der Gegenwart.

Die Gegenstände, welche von der Dogmatik in der Gegenwart besonders ins Auge zu fassen sind, sind deutlich genug vorgezeichnet durch das Vatikanum, sowie in den verschiedenen Allokutionen und Encykliken Pius' IX., Leo's XIII. und Pius' X. Denn jene Momente und Seiten der Glaubenslehre, welche das kirchliche Lehramt mit besonderem Nachdruck zu verteidigen und darzustellen bemüht ist, muß auch die theologische Wissenschaft ganz besonders behandeln.

Demnach hat die Dogmatik in unseren Tagen hauptsächlich und nachdrücklich zu behandeln:

1. gegenüber dem Rationalismus die theologische Erkenntnis in ihrer ganzen übernatürlichen Erhabenheit,

2. gegenüber dem Naturalismus den Inhalt und Zusammenhang der übernatürlichen Wahrheiten in ihrer ganzen Größe und Schönheit,

3. gegenüber dem Liberalismus und Sozialismus die Tragweite und die Berechtigung des Einflusses der übernatürlichen Wahrheiten und Institutionen auf das ganze innere und äußere Leben des einzelnen Menschen wie der menschlichen Gesellschaft.

Erstes Buch.

Theologische Erkenntnislehre.

Literatur. Besonders seit dem 16. Jahrhundert wurde sowohl aus Veranlassung des Kampfes gegen den Protestantismus als auch in wissenschaftlichem Interesse mehr und mehr eine Art theologischer Erkenntnislehre ausgebildet, wobei man freilich weder hinsichtlich der darin zu behandelnden oder behandelten Materien, noch hinsichtlich ihrer Benennung, noch auch darüber einig war und ist, ob dieselbe zunächst auf philosophisch-historische Weise, also rein apologetisch oder zunächst mit dogmatischen Beweisgründen, also prinzipiell theologisch durchgeführt werden solle. Den Anfang mit einer solchen Erkenntnislehre machten Melchior Canus in seinem als klassisch geltenden Werke *De locis theologicis* (1563 u. ö.) und Thom. Stapleton (*Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*. 1579). Von älteren Theologen seien noch genannt: Gregor de Valentia, *Analysis fidei* (1585 u. ö.). Du Plessis d'Argentrée, *Elementa theologiae* (1702). Kilber (*Theolog. Wirceburg.* tom I.). Aus neuerer Zeit sind besonders folgende Werke von größerer oder geringerer Bedeutung: H. Klee, *Katholische Dogmatik* (f. o.). J. B. Perrone, *Praelectiones theologiae*. Idem, *Il protestantismo e la regola di fede* (1862). Fr. A. Staudenmaier, *Christl. Dogmatik* (f. o.). Ruhn, *Kathol. Dogmatik* (1. Bd. 1846). H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (1856). F. Reinerding, *Theologia fundamentalis* (1860). J. Schwetz, *Theologia fundamentalis seu generalis* (7. ed. 1882). J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 1. Bd. 1. Abh. 4—5. Bd. (2. Aufl. 1867 ff.). M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, 1. Bd. (1878). J. B. Heinrich, *Dogmat. Theologie*, 1—2 Bd. (2. Aufl. 1881 ff.). J. Sprinzl, *Fundamentalthologie* (1876). J. B. Franzelin, *De divina traditione et scriptura* (3. ed. 1882). Th. M. Zigliara, *Propaedeutica ad sacram Theologiam* (5. ed. 1906). Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentalthologie oder Apologetik* (2. Aufl. 1885). J. J. Berthier, *De locis theologicis* (1888). H. Lambrecht, *Theologia fundamentalis* (1889 ff.). Fernández, *Cursus theologicus*, vol. I (1890). J. Didiot, *Logique surnaturelle* (1892 ff.). Norbertus a Tux, *Compend. Theologiae fundamentalis* (1890 f.). C. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik* (2. Aufl. 1895). A. Schill, *Theologische Prinzipienlehre* (1895). F. Egger, *Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis* (4. ed. 1896). J. Ottiger, *Theologia fundamentalis* (1897). G. Wilmers, *De religione revelata* (1897); *de ecclesia Christi* (1897). P. Minges, *Compendium Theologiae dogmaticae generalis*

(1902). L. de San, Tr. de divina Traditione et Scriptura (1903). S. Di Bartolo, Nuova esposizione dei criteri teologici (2. ed. 1904). C. Manzoni, Compendium theol. dogmat. Vol. I. (1906). G. van Noort, Tract. de fontibus revelationis neonon de fide divina (1906).

Erstes Hauptstück.

Die objektiven Prinzipien der theologischen Erkenntnis.

§ 1. Das Urprinzip der theologischen Erkenntnis: Die göttliche Offenbarung.

I. Die theologische Erkenntnis hat ihren Namen von ihrem letzten und höchsten objektiven Prinzip, dem *Λόγος Θεός*, dem Worte Gottes. Insofern das Wort Gottes Prinzip der Erkenntnis in uns ist, wird es Offenbarung genannt. Doch ist „Offenbarung“ ein weiterer Begriff als der Begriff desjenigen Wortes Gottes, welches das Prinzip der theologischen Erkenntnis ist. Man muß nämlich unterscheiden: Die natürliche Offenbarung Gottes, dann die Offenbarung Gottes im Jenseits und die in der Mitte liegende übernatürliche Offenbarung Gottes im Diesseits, welche Prinzip der theologischen Erkenntnis ist.

II. Nach katholischer Lehre kann der menschliche Geist aus eigenen Kräften die gewisse Erkenntnis vieler geistiger, religiöser und sittlicher Wahrheiten erwerben. Auch diese rein natürliche Erkenntnis ist auf eine allgemeine göttliche Offenbarung zurückzuführen, und mit Rücksicht darauf erscheint Gott als der Lehrer aller Wahrheit, als das Licht, in welchem wir alle Wahrheit erkennen u. dgl. Tritt zu dieser natürlichen Offenbarung noch eine weitere Mitteilung über Gott selbst und seine Ratschlüsse hinzu, so haben wir die sogenannte positive Offenbarung. Nach katholischer Anschauung hat Gott in der mannigfachsten Weise positiv sich geoffenbart. Eine solche Offenbarung war zwar nicht absolut, wohl aber relativ, moralisch, hypothetisch notwendig zur Erkenntnis jener Wahrheiten, welche zum natürlich-religiösen und sittlichen Beruf des Menschen gehören. Sie war aber absolut und wesentlich notwendig, wenn der Mensch ein übernatürliches Ziel erstreben und erreichen sollte. cf. Vaticanum, Sess. III, cap. 2.

III. Der Natur der Sache nach hat die übernatürliche Offenbarung wenigstens teilweise einen Inhalt, welchen die natürliche Offenbarung noch unenthüllt läßt. Die übernatürliche Offenbarung enthält sogenannte Geheimnisse, d. h. Wahrheiten, welche die Geschöpfe aus sich nicht erkennen und auch nach geschעהner Offenbarung ihrem Wesen nach nicht vollkommen begreifen können. cf. Vatic. Sess. III, cap. 4.

IV. Das Gebiet, über welches die Offenbarung überhaupt sich verbreitet, oder das Gebiet der *materia fidei* umfaßt:

1. formell und direkt allerdings bloß jene Wahrheiten, welche erst durch die Offenbarung selbst erkennbar gemacht werden,

2. materiell und indirekt aber auch solche Wahrheiten, welche mit dem formellen und direkten Gebiete sich so berühren, daß sie im Interesse der Offenbarung erkannt werden müssen. Die ersteren Wahrheiten heißen *veritates fidei* im eigentlichen Sinne; zu letzteren Wahrheiten gehören zunächst die logischen Folgerungen aus den eigentlichen Glaubenssätzen, ferner solche Lehren und Tatsachen, die an und für sich auch durch die Vernunft erkennbar sind, die aber mit der Offenbarung sich innigst berühren, mit ihr in Wechselwirkung treten, die volle konkrete Geltendmachung und allseitige Entwicklung und Anwendung derselben bedingen.

§ 2. Die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen.

I. Die göttliche Offenbarung ist bestimmt für alle Menschen aller Orte und Zeiten, aber sie ist nicht allen unmittelbar zu teil geworden und ist zudem in Christo und den Aposteln geschichtlich abgeschlossen. Damit sie nun allen Menschen effektiv bekannt gegeben werden kann, sind anderweitige, von ihr selbst verschiedene, aber von Gott ausgehende Anstalten notwendig. — Der alte Protestantismus behauptete, es gebe kein objektives, von der Offenbarung selbst verschiedenes Medium für die Kundgebung und Erkenntnis derselben. Der moderne Protestantismus gibt zwar solche Medien zu, leugnet aber, daß sie von Gott angeordnet seien. Nach katholischer Anschauung wird das einmal in der Zeit gesprochene Wort Gottes fort und fort durch eigens dazu berufene und befähigte Gesandte Gottes der Menschheit vorgeführt und öffentlich im Namen und in der Kraft Gottes als Prinzip und Gesetz des Glaubens fundgemacht. Es gibt folglich ein von der Offenbarung selbst und zugleich von ihrer Urkunde verschiedenes, aber von Gott selbst angeordnetes Mittel der Erkenntnis der Offenbarung.

II. Damit die Verkündigung der göttlichen Offenbarung den Zweck der letzteren effektiv erreichen könne, muß sie geschehen durch göttliche, im Namen Gottes auftretende Gesandte. Gott selbst muß in dreifacher Weise mit diesen seinen Gesandten mitwirken, indem er sie vor jedem Irrtum bewahrt, ihre Lehrverkündigung durch äußere Zeichen legitimiert und dieselbe sanktioniert. Der Akt der Verkündigung muß in sich schließen einen Lehrvortrag, eine Bezeugung der Wahrheit und zugleich eine Glaubensvorschrift, wodurch das Vorgetragene eigens als Glaubensgegenstand vorge tragen und befohlen wird. Als Objekt ihrer Lehrverkündigung haben nicht bloß die direkt geoffenbarten Wahrheiten zu gelten, sondern auch alle jene Wahrheiten, die nach dem oben Gesagten indirekt zum Offenbarungsgebiet gehören.

III. Was wir so a priori erschließen können, das ist in der katholischen Kirche tatsächlich verwirklicht. Dies ist positiv in der allseitigsten und vollkommensten Weise bekundet durch alle Zeugnisse, welche die Einsetzung und den tatsächlichen legitimen Bestand der kirchlichen Lehrautorität und Lehrgewalt dartun. Daß die göttliche Offenbarung durch göttlich bevollmächtigte Lehrer und Botschafter übermittelt und geltend gemacht werden soll, hat nach sämtlichen Evangelisten Christus selbst in der feierlichsten und formellsten Weise vor seiner Himmelfahrt angeordnet (vgl. Matth. 28, 18—20. Mark. 16, 15—20. Luk. 24, 47—49. Joh. 21, 15—17). Die Einrichtung Christi ist sofort nach seiner Himmelfahrt in das Leben getreten, wie die Schriften der Apostel bezeugen (vgl. Apg. 10, 41; 13, 31; 22, 15; 26, 16. Röm. 1, 5; 10, 8—19; 15, 18. 1. Kor. 2, 16; 3, 9. 2. Kor. 12, 12; 10, 5—6. Gal. 1, 8 ff. Eph. 4, 7—14. 1. Thess. 1, 5. 2. Tim. 1, 13 ff.; 2, 2). Jene Einrichtung hat sich sodann stetig fortgepflanzt, wie durch Monumente aller Zeiten historisch bezeugt ist.

§ 3. Der sukzessive Prozeß der Verkündigung der Offenbarung in seinen drei Hauptstadien: apostolisches Depositum, kirchliche Überlieferung und kirchliche Glaubensregel.

Gleichwie Christus das verkündete, was er vom Vater gehört (Joh. 15, 15), so verkündeten die Apostel, was sie von Christus und dem heiligen Geiste empfangen hatten. Die unmittelbaren Nachfolger der Apostel verkündeten, was sie von den Aposteln gehört. Die jeweiligen späteren, mittelbaren Nachfolger der Apostel verkünden wesentlich das, was sie von den früheren gehört, was ihnen von diesen überliefert worden ist. — Mit dieser fortlaufenden Überlieferung der Offenbarung steht in untrennbarem Zusammenhang deren immerwährende aktuelle Verkündigung. Gleichwohl kann zwischen Überlieferung als dem vorausgehenden, bedingenden, vermittelnden Momente und eigentlicher Lehrverkündigung als dem nachfolgenden, bedingten, abschließenden Momente unterschieden werden, und in der Überlieferung selbst kann man wieder unterscheiden die Überlieferung der Apostel und die Überlieferung ihrer Nachfolger. Demgemäß stellt sich der Prozeß der Lehrverkündigung sukzessive betrachtet in drei Hauptmomenten dar:

1. Zunächst haben die Apostel den ganzen Inhalt der Offenbarung ihren Nachfolgern auf ewige Zeiten übergeben, und zwar durch mündliches Zeugnis und durch schriftliche Urkunden (Apostolisches Depositum.)

2. Das ganze schriftliche wie mündliche Depositum soll in der Kirche durch die Nachfolger der Apostel erhalten, bezeugt und fortgepflanzt werden. Es wird, insofern es durch die Nachfolger der Apostel bezeugt und gelehrt wird, zur sogenannten kirchlichen Überlieferung überhaupt.

3. Die Nachfolger der Apostel sollen aber den Inhalt der apostolischen, bezw. kirchlichen Tradition auch jederzeit für die ganze Kirche als einheitliches, allgemein verbindliches Gesetz des Glaubens promulgieren und vorschreiben und zu diesem Zwecke auch durch richterliche Entscheidungen zur Geltung bringen. Die auf solche Weise vorgelegte Wahrheit, bezw. die Vorlage der Kirche selbst erscheint dann als katholische oder kirchliche Glaubensregel im objektiven Sinn.

Erste Abteilung.

Das apostolische Depositum.

Erstes Kapitel.

Das schriftliche Depositum oder die urkundliche Quelle des Glaubens.

Literatur. Über die heilige Schrift, speziell über deren Inspiration, handeln die meisten der oben (S. 10 f.) angeführten Werke, bes. Canus, d'Argentrée, Kilber, Klee, Denzinger, Franzelin mehr oder minder ausführlich. In neuerer Zeit ist die Schriftinspiration ein viel verhandelter und umstrittener Gegenstand geworden. Es seien nur genannt: Fr. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione* (1885). G. J. Crets, *De divina Bibliorum inspiratione* (1886). P. Daubich, *Die Schriftinspiration* (1891). Zanecchia, *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum*. Idem, *Scriptor sacer sub divina inspiratione* (1903). Fr. Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (1904). L. Billot, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (2. ed. 1906). Chr. Pesch, *De inspiratione s. Scripturae* (1906, hier noch weitere Literatur).

§ 4. Wesen und Würde der hl. Schrift, als des geschriebenen Wortes Gottes. Die Inspiration der hl. Schrift.

I. Die heilige Schrift führt diesen Namen, weil sie das geschriebene Wort Gottes selbst ist, ihrem ganzen Umfang nach Gott selbst zum Urheber hat oder vom Geiste Gottes inspiriert ist (vgl. bes. 2. Tim. 3, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata*. 2. Petr. 1, 21: *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. *Decretum pro Jacobitis*, D. 600. *Trid. sessio IV. Vatic. Sess. III, cap. 2. can. 4*).

II. Wenn Gott selbst Urheber der Schrift ist, so kann die Inspiration nicht bestehen in einer bloß nachträglichen Approbation der Schrift von seiten der Kirche oder auch von seiten Gottes, ferner nicht in einer bloß negativen, äußeren Assistenz Gottes bei deren Abfassung, sondern in einer positiven, inneren Einwirkung Gottes auf die heiligen Schriftsteller. Diese Einwirkung schließt der Natur der Sache nach und gemäß der gewöhnlichen Auffassung in sich

1. den inneren Antrieb des menschlichen Willens durch Gott zur Abfassung des betreffenden Buches überhaupt,

2. die übernatürliche Hinlenkung des menschlichen Denkvermögens auf die der Absicht Gottes entsprechende Auswahl und Fixierung bestimmter Wahrheiten,

3. einen übernatürlichen Einfluß auf den Willen, vermöge dessen das und nur das niedergeschrieben wird, was Gott will, und so, wie Gott es will,

3. die Bewahrung vor jeglichem Irrtum.

III. Ihrer inhaltlichen Ausdehnung nach ist die Inspiration sicher keine sogenannte Verbalinspiration, aber auch kaum eine bloß beschränkte Realinspiration, als ob sie sich nur bezöge auf die eigentlichen Glaubens- und Sittenlehren, nicht mehr aber auf die in die Naturwissenschaften, in die Geschichte u. s. w. einschlägigen Gegenstände, so daß in diesen Materien Irrtümer in der Schrift möglich wären. Sie ist vielmehr eine durchgängige Realinspiration, d. h. alle in der Schrift enthaltenen Materien sind ohne jede Ausnahme inspirierte und darum auch irrtumslose Glaubenslehre. Sie sind inspiriert, wenn auch nicht ihrem speziellen Inhalte und ihrer sprachlichen Ausdrucksform nach, so doch wenigstens ihrer Aufzeichnungsweise nach.

§ 5. Der Kanon der heiligen Schrift.

Wenn auf apologetischem Wege oder durch die biblischen Einleitungswissenschaften die Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift des alten und neuen Testaments bewiesen ist, so läßt sich aus der Schrift selbst dartun die Inspiration der sogenannten protokanonischen Bücher des alten Testaments (vgl. 2. Tim. 3, 16. 2. Petr. 1, 21. ferner Ez. 17, 14. Deut. 31, 19. Jesaias 8, 1; 30, 8. Jerem. 30, 2. Dan. 12, 4. Matth. 22, 43. Apg. 1, 16), weiterhin die Inspiration der Apokalypse (vgl. Apok. 1, 11; 2, 1 und 3, 1), nicht mehr aber die Inspiration der deuterokanonischen Bücher des alten Testaments und der neutestamentlichen Schriften. Man kann sich hinsichtlich des Schriftkanons vom rein apologetischen Standpunkt aus auch auf außerbiblische, glaubwürdige Zeugnisse der altchristlichen und der spätjüdischen Zeit berufen. Einen vollgültigen Beweis aber, daß alle Bücher unseres Schriftkanons und nur diese inspiriert sind, haben wir nur durch das unfehlbare Lehramt der Kirche. Die diesbezügliche Überlieferung wurde formell ausgesprochen auf einer römischen Synode unter Papst Damasus (374), auf den Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397, D. 49), in einem Erlasse Innocenz' I. (D. 59), auf einer römischen Synode unter Gelasius (466, D. 139 sq.), auf dem Tridentinum, sess. IV, und dem Vaticanum, sess. III, cap. 2.

§ 6. Stellung und Bedeutung der heiligen Schrift im protestantischen und katholischen System.

I. Nach den protestantischen Symbolen ist die Schrift die einzige Glaubensquelle, Glaubensnorm und Glaubensregel, kurz das einzige Formalprinzip des Glaubens. Als Prinzip der Schriftauslegung betrachteten die alten Protestanten einerseits den in den Gläubigen wohnenden heiligen Geist, andererseits den

klaren Buchstaben der sich selbst auslegenden Schrift. Die neueren Protestanten nehmen als Erkenntnismittel der Offenbarung und ihres Inhaltes nur menschliche Zeugnisse an, die historische Kritik und die vernünftigste Einsicht des natürlichen Denkens. Sie räumen der Vernunft nicht bloß das Recht der freien Forschung in der Schrift ein, sondern auch das Recht der freien Forschung über die Schrift, über ihren wahren Urtext, ihren Kanon u. s. w. Die sogenannten Glaubenssymbole haben nach den Protestanten höchstens insoweit verpflichtende Kraft, als sie mit der Schrift übereinstimmen.

II. Die dargelegte protestantische Lehre ist falsch und unhaltbar. Es wird sich zeigen, daß die Schrift nicht die einzige Quelle des Glaubens ist; sie ist noch viel weniger die einzige Regel des Glaubens; denn sie ist

1. keine inhaltlich vollständige Glaubensregel, weil sie zu diesem Zwecke gar nicht verfaßt ist und tatsächlich über manche wichtige Glaubenslehren keinen sicheren Anhaltspunkt bietet, z. B. über den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne wie vom Vater, über die Gültigkeit der Kindertaufe, der Aufgießungs- und Besprengungstaufe, der Ketzer-, Juden- und Heidentaufer.

2. Sie ist keine klare, deutliche, allen verständliche Glaubensregel. Den weitaus meisten ist sie in der Ursprache unzugänglich. Sie ist in vielen Punkten unbestimmt und unklar (vgl. 2. Petr. 3, 16: In quibus, sc. in omnibus epistolis Pauli, sunt quaedam difficilia intellectu; auch Ps. 118, 34. Luk. 24, 27. Apg. 8, 30).

3. Die Inspiration und der Kanon der Schrift, ihre Echtheit, Integrität und Unversälschtheit können aus der Schrift selbst nicht vollkommen genügend bewiesen werden.

III. Nach katholischer Auffassung haben zunächst die Apostel die ganze heilige Schrift als eine von Gott selbst aufgestellte Offenbarungsurkunde nach göttlicher Anordnung promulgiert. Sie haben dieselbe weiterhin ihren Nachfolgern förmlich anvertraut und zu eigen gegeben mit der Pflicht und mit der Vollmacht, den göttlichen Charakter und den vollen Umfang derselben fort und fort öffentlich zu promulgieren, über ihre Erhaltung zu wachen, dieselbe als Hilfsmittel zur Erkenntnis und zur Begründung der zu verkündenden Lehre zu gebrauchen und jeden Mißbrauch derselben zurückzuweisen. Demnach ist die Schrift eine öffentliche Urkunde der göttlichen Offenbarung, eine öffentlich garantierte objektive Quelle und eine öffentlich sanktionierte objektive Regel des Glaubens. Weil aber durch sie die Stelle eines lebendigen öffentlichen Lehrers und Richters im Glauben nicht ersetzt werden kann und soll, so bleibt sie nur ein öffentliches Lehrmittel in der Hand der göttlich bevollmächtigten Verkünder der Lehre. Darum ist die autoritative Erklärung, welche die Kirche von dem Sinne der Schrift gibt, die nächste Regel für den Glauben überhaupt, ja schlechthin die Regel für das richtige Verständnis der heiligen Schrift.

§ 7. Die kirchlichen Bestimmungen über die Auslegung und den Text der heiligen Schrift.

I. Das kirchliche Lehramt verbürgt uns nach dem eben Gesagten nicht bloß Inspiration und Kanon der Schrift, es kann auch über den Sinn derselben autoritativ und unfehlbar entscheiden und die Gläubigen zur Annahme seiner Entscheidungen verpflichten. Es ist ja von Christus eingesetzt zur Vermittlung und zur Geltendmachung der göttlichen Offenbarung und muß deshalb unfehlbar beurteilen können, was in den Quellen der Offenbarung enthalten ist, welches deren Sinn sei. Das Recht einer authentischen Schriftauslegung hat die Kirche auch stets geübt, indem sie solche Stellen, welche von Häretikern falsch verstanden wurden, richtig erklärte, indem sie ferner für ihre eigenen Lehren bestimmte Schriftstellen verwertete. Sie hat dieses Recht feierlich promulgiert auf dem Tridentinum (Sess. IV). — Die authentische Erklärung der Kirche spiegelt sich auch wieder in der einstimmigen Erklärung der Väter, weshalb der Katholik auch dieser sich innerlich zu unterwerfen und sie als oberste hermeneutische Regel zu beachten hat.

II. Die Kirche kann auch authentisch urteilen über den objektiven Sinn von Bibelübersetzungen. Sie kann deshalb auch einer bestimmten Übersetzung den Charakter der Authentie zuschreiben. Sie hat dieses Recht tatsächlich ausgeübt (Trid. sess. IV), indem sie die sogenannte Vulgataübersetzung für authentisch erklärte. — Mit der Bezeichnung „authentische Übersetzung“ soll gesagt sein:

1. daß die Vulgata mit der Urschrift tatsächlich konform ist, und
2. daß diese Konformität auch amtlich bezeugt ist. Es ist aber mit jener Bezeichnung keinerlei Urteil abgegeben über den Wert der verschiedenen Urtexte. Die Konformität mit der Urschrift muß auch nicht als eine absolute, sondern nur als moralische, substantielle gefaßt werden. Speziell darf in der Vulgata nicht etwas als Wort Gottes ausgegeben werden, was es in Wirklichkeit nicht wäre. Authentisch ist die Vulgata

3. insofern, als sie bei Aufstellung und Beweisen von Glaubens- und Sittenlehren ohne weiteres als zuverlässig angewendet werden kann, ja soll, wo im Namen der Kirche solche Lehren vorgetragen werden.

Zweites Kapitel.

Das mündliche apostolische Depositum oder die apostolische Überlieferung im engeren Sinne.

Literatur. Von den oben (S. 10f.) zitierten Autoren sind besonders zu vergleichen Canus, Stapleton, d'Argentrée, Kilber, Perrone, Reinerding, Schweg, Franzelin, Heinrich, DeSan. Dazu Bellarmín, Controv. de Verbo Dei l. IV. Natalis Alex., De tradit. non scriptis (Hist. eccl. in l. saec.).

§ 8. Begriff und Einteilung der Überlieferung im allgemeinen.

I. Überlieferung (*traditio*, *παράδοσις*) ist ganz allgemein die Übertragung äußerer oder innerer, geistiger Dinge von dem Einen auf einen Anderen oder auf Andere. Man redet so z. B. von Überlieferung der Waffen, der Sitten, der Lehren u. dgl. Die Lehrüberlieferung ist entweder eine nichtreligiöse oder eine religiöse, die religiöse wiederum eine natürliche oder übernatürliche, positive, und die positive entweder eine solche, wie sie auch heidnischen Mythen noch in irgend welchen Resten einwohnt, oder eine vorchristliche, jüdische oder eine christliche Überlieferung.

II. Hinsichtlich der christlichen Überlieferung ist zu unterscheiden die Tätigkeit des Überlieferns und der Inhalt des Überlieferten: aktive, subjektive, formelle und passive, objektive, materielle Überlieferung. Beiderseits wird dann die christliche Überlieferung wieder verschieden eingeteilt:

1. ihrem Ursprunge nach in göttliche oder menschliche, in letzterer Beziehung wieder in göttlich apostolische, rein apostolische und nachapostolische oder kirchliche,

2. ihrem Inhalte nach in dogmatische oder moralische,

3. ihrer Übermittlungsweise nach in eine rein mündliche, eine schriftlich fixierte und eine praktisch bezeugte,

4. ihrem Subjekte nach in eine universale und partikulare,

5. ihrer Zeitdauer nach in eine fortwährende und vorübergehende,

6. der Verpflichtung nach in eine notwendige und freie,

7. hinsichtlich ihres Verhältnisses zur heiligen Schrift in eine *traditio inhaesiva*, *declarativa* et *mere oralis*.

§ 9. Die apostolische Überlieferung als Quelle und Regel des Glaubens.

I. Die Bedeutung und das Ansehen einer Überlieferung hängt vor allem ab von ihrem Ursprung oder Prinzip und von ihrem Inhalte. Nach katholischer Lehre gibt es tatsächlich Überlieferungen, welche von Gott oder von den Aposteln stammen und übernatürlich geoffenbarte Heilswahrheiten enthalten, die in der Schrift nicht oder nicht klar enthalten sind. Solche Überlieferungen sind eine neben der Schrift herlaufende Quelle und Regel des Glaubens (*Trid. sess. IV* und *Vatic. sess. III, cap. 2. 3*).

II. Die katholische Lehre ist begründet in der Schrift selbst, und zwar

1. in der Art und Weise der Entstehung der Schrift. In der ersten Zeit bildete der mündliche Lehrvortrag die Glaubensregel, nicht etwa das geschriebene Wort. Einen Teil des mündlichen Vortrages haben die Apostel gewisser Umstände und Rücksichten halber aufgezeichnet; allein nirgends sagt die Schrift, daß sie alle ursprünglich mündliche Predigt des Herrn und der Apostel enthalte. Sie lehrt im Gegenteile, daß sie nicht das ganze Wort Gottes enthalte

(vgl. Joh. 20, 30; 21, 25), daß sie das Wort Gottes nicht enthalte auf eine allen leicht verständliche Weise (2. Petr. 3, 16);

2. in direkten Andeutungen der Schrift (1. Kor. 11, 2. 1. Thess. 4, 1. 2. Thess. 2, 14: *State et tenete traditiones*. 2. Tim. 1, 13—14 und 2, 2: *Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus*). Wie die Schrift, so lehrten und versuchten auch die Väter seit den ältesten Zeiten.

III. Die Überlieferung ist eine der Schrift ebenbürtige Quelle der Offenbarung (vgl. Trid. und Vat., auch das 2. Konzil zu Nicäa, D. 243. 245). Allerdings hat die Schrift relative Vorzüge vor der Tradition, insofern sie inspiriert ist, insofern sie viele Einzelheiten der heiligen Geschichte und Lehre enthält, welche durch bloß mündliche Überlieferung nur sehr schwer wären erhalten geblieben. Allein auch die Überlieferung hat relative Vorzüge vor der Schrift, insofern sie die Inspiration und den Kanon der Schrift verbürgt, den Sinn derselben aufschließt, insofern sie auch älter ist als die Schrift.

IV. Die Jansenisten und Altkatholiken gestanden zwar zu, daß nicht die Schrift allein, wie die Protestanten wollen, sondern die Schrift und die Tradition die unfehlbare Quelle des Glaubens seien. Als authentischen Ausleger der in Schrift und Tradition enthaltenen Offenbarung betrachteten sie aber nicht den Papst, indem dieser für sich selbst unter allen Umständen fehlbar sei, auch nicht den Papst und die Mehrheit der Bischöfe, selbst nicht einmal den Papst und die annähernde Gesamtheit der Bischöfe, sondern die moralische Gesamtheit aller Gläubigen als der Urzeugen des überlieferten Glaubens, so z. B. Edmund Richer, Markus Antonius de Dominis, Febronius, Tamburini, Döllinger. Man berief sich dabei auf Kap. 3 des Kommonitoriums des Vincenz von Lérin, wonach festzuhalten ist „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*.“

V. Die erwähnte Theorie zerstört das Wesen der Kirche, besonders der kirchlichen Lehrgewalt. Sie ist im Grunde genommen vom Protestantismus, speziell vom modernen, nicht sehr verschieden. Es wird in ihr nur das Prinzip der freien Forschung in der Schrift auch ausgedehnt auf die Tradition. Ihre volle Widerlegung findet diese Theorie durch den positiven Nachweis, daß nicht das Urteil der Theologen, sondern die unfehlbare Lehrverkündung des aus Papst und Bischöfen bestehenden kirchlichen Lehrkörpers die nächste Regel des Glaubens sei. — Was die Lehre des Vincenz betrifft, so will derselbe nur zeigen, wie die Gläubigen in Ermangelung eines gegenwärtigen kirchlichen Urtheiles in Glaubenssachen sich helfen können. Aus den drei Kriterien der *universitas*, *antiquitas* und des *consensus* könne man ersehen, was katholische Lehre sei. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß durch das kirchliche Lehramt selbst eine neue Häresie direkt verworfen oder ein Glaubenssatz aus-

drücklich definiert werde. Vincenz betont zwar diese beiden Möglichkeiten nicht formell, will sie aber noch viel weniger leugnen, indem er ja die Autorität der Konzilien und des Papstes anerkennt und eine fortlaufende Entwicklung des kirchlichen Glaubens ausdrücklich lehrt.

Zweite Abteilung.

Die kirchliche Überlieferung und Bezeugung des apostolischen Depositums.

§ 10. Die objektiven Gesetze und die verschiedenen Erscheinungsformen der kirchlichen Überlieferung.

I. Die kirchliche Überlieferung, durch welche das ganze schriftliche wie mündliche apostolische Depositum stets erhalten und weiter getragen werden soll, unterscheidet sich wesentlich von jeder bloß menschlichen Überlieferung, insofern die Kirche ein von Gott selbst gegründeter und geleiteter Organismus ist. Gleichwohl findet jene Überlieferung statt durch Menschen und durch menschliche Tätigkeit und kann deshalb mehr oder minder auch teilnehmen an der Unvollkommenheit alles Menschlichen. Doch darf hierbei nie etwas von der ganzen Kirche als apostolisches Depositum ausgegeben werden, was es in Wirklichkeit nicht wäre, und es müssen positiv die wesentlichsten und notwendigsten Wahrheiten jederzeit mindestens durch das Zeugnis der entscheidenden Organe ausdrücklich bezeugt und fortgepflanzt, die übrigen Wahrheiten müssen wenigstens implizite bezeugt werden.

II. Die Überlieferung irgend einer Wahrheit als einer katholischen kommt am adäquatesten zur Erscheinung, wenn diese Wahrheit von allen Ordnungen und Gliedern der Kirche entschieden bekannt, gelehrt, geltend gemacht oder auch praktisch geübt wird. Innerhalb dieser adäquaten Erscheinungsform sind verschiedene spezielle Erscheinungsformen möglich, so

1. das allgemeine, konstant vorhandene, entschiedene Bekenntnis und Bewußtsein irgend einer bestimmten Lehre seitens der einfachen Gläubigen,

2. die allgemeine Predigt irgend einer Lehre durch die Bischöfe oder durch die mit deren Billigung predigenden und lehrenden Priester,

3. die Bezeugung irgend einer Lehre durch den Papst oder die römische Kirche,

4. die gemeinsame und konstante Bezeugung einer Lehre durch außerordentliche, kraft besonderer göttlicher Fügung auftretende Hilfsorgane des kirchlichen Lehrkörpers, nämlich durch die Väter und die Lehrer der Kirche.

III. Die kirchliche Tradition ist wesentlich und formell eine mündliche. Sie kann aber auch schriftlich fixiert und so zur geschriebenen Tradition werden. Auch als solche ist sie niemals die nächste Glaubensregel, wie die Jansenisten und Altkatholiken wollten.

Sie bedarf vielmehr ähnlich wie die heilige Schrift selbst der Erklärung und der Geltendmachung durch das kirchliche Lehramt.

IV. Die Schriften und Denkmäler, welche man überhaupt zur geschriebenen Tradition rechnen kann, sind

1. solche, deren Ausstellung selbst ein Akt der kirchlichen Überlieferung ist: die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, der Päpste, der Partikularsynoden, besonders wenn sie vom Papste bestätigt sind, liturgische Dokumente und Monumente, die Schriften der Väter und der gelehrten Theologen,

2. solche, welche zunächst als historische Zeugnisse über den jeweiligen Stand der Überlieferung oder als wissenschaftliche Beiträge zur Erklärung und Förderung derselben gelten können, so alle kirchengeschichtlichen Denkmäler, alle dogmatischen, exegetischen, spekulativen Schriften gelehrter Männer über theologische Gegenstände.

§ 11. Die Verwendung der kirchlichen Überlieferung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zum Beweise der geoffenbarten Wahrheit.

Soll von der Gegenwart aus eine bestimmte Wahrheit als in der apostolischen bzw. kirchlichen Tradition enthalten nachgewiesen werden, so gelten folgende Regeln:

1. Eine Lehre ist als apostolisch überliefert zu betrachten, welche ausdrücklich durch den allgemeinen Konsens der unfehlbaren Lehrehäupter der Kirche innerhalb oder außerhalb eines allgemeinen Konzils oder durch kathedratische Entscheidung des Papstes als Glaubenswahrheit bezeugt ist.

2. Als überliefert bzw. als göttlich geoffenbart ist auch eine Lehre anzusehen, welche immer, überall und von allen auf moralisch einmütige Weise als geoffenbarte Wahrheit ausdrücklich (explicite) gelehrt und geglaubt wird, welche durch den einmütigen Konsens der Väter, durch die allgemeine Stimme der Theologen, durch Partikularsynoden, Symbole, Katechismen, Liturgien, monumentale Kunstwerke aller Zeiten und aller Länder, vielleicht auch durch die Häretiker der früheren Zeit als geoffenbarte Wahrheit bezeugt wird.

3. Es ist aber keineswegs notwendig und durchaus nicht immer möglich, nachzuweisen, daß irgend eine Lehre in der Kirche jederzeit aktuell bezeugt worden sei. Es muß darum der Nachweis genügen, daß dieselbe in der Lehrverkündigung der Gegenwart genügend bezeugt ist.

4. Es kann auch eine Lehre, welche nicht immer und überall fide explicita geglaubt wurde, sondern nur fide implicita, welche vielleicht Gegenstand verschiedener Ansichten war, welche zeitweilig in Zweifel gezogen, ja von einem Teile der Kirche geleugnet wurde, gar wohl überlieferter Glaubensinhalt sein und als solcher definiert werden, weil sie im objektiven Sinn der Schrift oder der apostolischen Tradition enthalten und für den objektiven Beurteiler als darin enthalten erkennbar ist.

§ 12. Die Schriften der Väter und Theologen als Dokumente der kirchlichen Überlieferung.

Literatur. Von den früher (S. 10f.) angegebenen Autoren vgl. bes. Canus, d'Argentrée, Kilber, Kleutgen. Dazu J. Fessler, *Institutiones Patrologiae* (2. ed. Jungmann, 1890), vol. I: Pars generalis. D. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 1. Bd. (1902). Einleitung. Al. Schmid, *Wissenschaft und Autorität* (1868).

I. Unter Vätern der Kirche versteht man jetzt solche Kirchenschriftsteller, welche

1. durch Altertum,
2. durch Reinheit der Lehre,
3. durch Heiligkeit des Lebens sich auszeichnen und

4. in dieser Auszeichnung von der Kirche, sei es stillschweigend, sei es ausdrücklich anerkannt worden sind. In der Einzelbestimmung dieser vier Eigenschaften gibt es aber noch verschiedene Ansichten. — Von den Kirchenvätern heißen diejenigen Kirchenlehrer, welche durch einen ausnehmenden Grad von Gelehrsamkeit sich auszeichnen. Der Titel Kirchenlehrer hat aber keine zeitlichen Schranken und wird auch Theologen beigelegt, die erst nach der eigentlichen Väterperiode gelebt haben. Diejenigen altkirchlichen Autoren, welche weder Kirchenväter noch Kirchenlehrer sind, heißen Kirchenschriftsteller. Gehören die Autoren der mittelalterlichen oder der späteren Zeit an, so heißen sie Scholastiker oder gemeinhin Theologen.

II. Die Väter können in Betracht kommen als *doctores privati* oder als Zeugen und Lehrer der Tradition. In ersterer Beziehung können sie profane Lehren vortragen, auch über Glaubensgegenstände ihre Meinungen aussprechen. In diesem Falle ist aber ihre Lehre noch keineswegs als Lehre der Tradition anzusehen. Selbst die einstimmige Lehre der Väter könnte hier noch keine Glaubensgewißheit begründen. Dagegen kommt den Vätern dogmatisches Ansehen zu, wenn sie auftreten als Zeugen der Tradition in *rebus fidei et morum*, wenn sie also erklären, daß die von ihnen vorgetragene Lehre die Lehre der Kirche, der Tradition, der Offenbarung und die entgegengesetzte häretisch sei. — Sein volles Gewicht erhält das Ansehen der Väter, wenn sie bezüglich irgend einer religiösen Lehre übereinstimmen. Es darf aber dieser *consensus unanimis patrum* nicht mathematisch, sondern nur moralisch verstanden werden. Ob etwas geoffenbarte Wahrheit sei, kann schon erkannt werden aus dem Zeugnis der einfachen Wahrheit der Väter, wenn die übrigen nicht widersprechen, ja aus dem Zeugnis weniger Väter, wenn ihre Stellung und ihr Ansehen die Annahme rechtfertigt, daß sie im Namen aller sprechen. — Eine spezielle Bedeutung hat der Konsens der Väter hinsichtlich der Schriftauslegung, indem niemand gegen ihren Konsens die Schrift auslegen darf (vgl. oben § 7).

III. Was die Theologen *unanimi consensu* und konstant als Glaubenslehre hinstellen, das ist in der Tat als geoffenbart zu betrachten. Ebenso ist ihr Zeugnis durchaus wahr, wenn sie von

irgend einer Lehre übereinstimmend erklären, daß dieselbe nicht ohne Schädigung der katholischen Wahrheit geleugnet werden darf, oder daß sie gewiß und hinreichend erwiesen sei. Dieses Ansehen kommt der Lehre der Theologen besonders deshalb zu, weil ihr Konsens auch den Konsens des kirchlichen Lehrkörpers einschließt und voraussetzt, um so mehr als die Kirche besonders die theologischen Schulen des Mittelalters so und so oft empfohlen hat. Die Gesamtheit der Theologen kann in Glaubenssachen niemals irren, weil sonst naturgemäß der Glaubenskörper, der ihnen folgt und vertraut, und der Lehrkörper, der aus ihren Schulen hervorgeht, mit in den Irrtum geführt würden.

Dritte Abteilung.

Die Geltendmachung des Wortes Gottes durch den Lehrapostolat oder die kirchliche Regelung des Glaubens und der theologischen Erkenntnis.

§ 13. Die katholische Glaubensregel im allgemeinen und speziell im objektiven Sinne.

I. Die göttliche Offenbarung muß ihrer Idee und Würde gemäß in der Kirche nicht bloß erhalten und überliefert, sondern auch als öffentliches, soziales Gesetz des Glaubens und Denkens geltend gemacht und vorgeschrieben werden. Im Prinzip ist das Glaubensgesetz für die Kirche gegeben durch die Offenbarung Gottes selbst und durch die Promulgation derselben von seiten der Apostel. Als aktuell geltendes und effektiv wirksames Gesetz kann dieselbe aber nur bestehen durch die fortwährende Promulgation und Handhabung von seiten des fortlebenden Lehrapostolates.

II. Der Komplex von Akten, wodurch das Wort Gottes allgemein als Glaubensgesetz aufgestellt und aufrecht erhalten wird, heißt *propositio ecclesiae* (vgl. *Vatic. sess. III, cap. 3*). Dieselbe kann stattfinden durch die ordentliche und allgemeine Ausübung des kirchlichen Lehr- und Predigtamtes, aber auch unter Umständen durch feierliche Urteile. Sie erstreckt sich direkt und vorzüglich auf die Objekte des göttlichen Glaubens selbst, umfaßt aber je nach Umständen auch solche Wahrheiten, die nach dem früher (§. 12) Gesagten nur *causaliter* oder *finaliter* theologisch sind.

III. Die *propositio ecclesiae* ist wie die wahre und vollkommene, so auch die einzige nächste oder unmittelbare Regel des Glaubens (*regula fidei proxima*). Man redet in der Theologie auch von einer entfernteren oder mittelbaren Regel des Glaubens (*regula fidei remota*) und versteht darunter die heilige Schrift und die kirchliche Überlieferung der Vergangenheit.

Zur Erklärung sei noch beigelegt: Unter Glaubensregel überhaupt verstehen die Theologen die Norm, das Gesetz, den obersten Grundsatz, nach welchem der Gegenstand des katholischen Glaubens bestimmt wird, oder auch das Formalprinzip für den materiell ge-

offenbarten Inhalt des Glaubens. Nach katholischer Anschauung bilden die drei Offenbarungsmedien der Schrift, Überlieferung und Kirchenlehre zusammen die formelle, aktuelle Glaubensregel, aber nicht jedes derselben in der nämlichen Weise. Schrift und Tradition enthalten objektiv den Inhalt des Glaubens, sind entferntere Glaubensregel, die Kirche aber stellt das in Schrift und Tradition enthaltene Glaubensdepositum zu glauben vor; ihre Vorlage ist die nächste Glaubensregel. Auch die aus dem Glaubensinhalt gefolgerte oder mit einer geoffenbarten Wahrheit innig zusammenhängende Lehre hat, falls die Kirche selbst sich dieselbe aneignet oder sie proponiert, eine theologisch-regulative Bedeutung. Sie bildet zusammen mit der genannten dreifachen Glaubensregel die kirchliche Lehrregel und umschließt eben in Verbindung mit der dreifachen Glaubensregel das kirchliche Dogma im weiteren Sinne des Wortes.

§ 14. Die kirchliche Regel des Glaubens und Denkens im objektiven Sinne; katholische Wahrheit und katholisches Dogma.

I. Diejenigen Lehren, welche von der Kirche allgemein als Norm des Glaubens und theologischen Denkens tatsächlich geltend gemacht werden, heißen *veritates catholicae*, kirchliche Dogmen im weiteren Sinne des Wortes. Insoferne diese Lehren als ausdrückliche Offenbarungswahrheiten geltend gemacht werden, heißen sie *veritates fidei*, Glaubenswahrheiten oder Dogmen schlechthin im engeren und strengeren Sinne des Wortes. Werden sie bloß geltend gemacht als zur Integrität des Glaubens gehörig, so heißen sie einfach katholische Wahrheiten oder kirchliche Lehren.

II. Dogma (von *dokein*, meinen, dafürhalten, in entscheidender Weise dafürhalten) dient im profanen Sprachgebrauch zur Bezeichnung philosophischer Lehrsätze oder Axiome. In der Schrift bezeichnet Dogma bald eine staatliche Verordnung (vgl. Luk. 2, 1. Apg. 17, 7), bald eine kirchliche Satzung, z. B. des Apostelkonzils zu Jerusalem (vgl. Apg. 16, 4), bald ein göttliches Gebot (Ephej. 2, 15. Kol. 2, 14). Seit apostolischer Zeit werden auch die geoffenbarten Lehren, die christlichen Glaubens- und Sittenlehren, besonders die ersteren mit dem Namen *dogmata* bezeichnet, nicht bloß insoferne sie Gebote sind für den Willen, sondern insoferne sie Wahrheiten sind für die Erkenntnis. So ist es in der Theologie üblich geworden, die ganze vorschriftsmäßige Lehre der Kirche, also den Inbegriff aller irgendwie von Gott geoffenbarten und von der Kirche als Glaubensgegenstand verkündeten Wahrheiten als kirchliches Dogma im weiteren Sinne zu bezeichnen, unter Dogma im engeren und strengeren Sinne aber eine solche Lehre zu verstehen, welche von der Kirche ausdrücklich als Offenbarungslehre geltend gemacht wird. Zu einem derartigen Dogma gehören also zwei Momente:

1. die göttliche Offenbarung,
2. die *propositio ecclesiae*.

§ 15. Einteilung der Dogmen im engeren Sinne.

I. Mit Rücksicht auf den Inhalt und das logische Wechselverhältnis unterscheidet man

1. Haupt- und Nebendogmen, *dogmata generalia*, auch *fundamentalia* und *specialia*,

2. Dogmen, welche *explicite* zu glauben sind und Dogmen, bezüglich deren eine *fides implicita* genügt.

3. Die früheren Theologen unterschieden noch theoretische Dogmen oder Glaubensdogmen im engsten Sinne und praktische Dogmen, die man wieder in Moral- und Rechtsdogmen einteilte, je nachdem sie das sittliche Leben der einzelnen oder das äußere Rechtsleben der Kirchenglieder normieren.

II. Mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zur Vernunft unterscheidet man *dogmata pura*, schlechtthin übernatürliche Wahrheiten und *dogmata mixta*, solche geoffenbarte Wahrheiten, die der Mensch auch mit der Vernunft erkennen kann, die also *articuli fidei* und zugleich *praeambula fidei* sind.

III. Mit Rücksicht auf die in Betracht kommenden Funktionen des kirchlichen Lehramtes unterscheidet man

1. von der Kirche nicht aktuell verkündete und von ihr aktuell verkündete Dogmen, *dogmata materialia* und *formalia*, oder, was dasselbe ist, *dogmata in se* und *dogmata quoad nos*.

2. Die formellen Dogmen sind wiederum entweder feierlich deklarierte, definierte, sei es durch ein allgemeines Konzil oder durch den ausdrücklichen Konsens der über den Erdfreis zerstreuten Bischöfe oder durch eine unfehlbare Entscheidung des Papstes, oder sie sind nicht feierlich deklariert, sondern bloß in Kraft durch kirchliches Gewohnheitsrecht, durch die allgemeine Predigt in der Kirche.

3. Endlich sind die formellen Dogmen entweder in ein Glaubenssymbol aufgenommen oder nicht. Unter ersteren ragen hervor die sogenannten zwölf Glaubensartikel als Glieder des im apostolischen symbolum niedergelegten *corpus doctrinae*.

§ 16. Die katholischen Glaubenssymbole.

I. Das *symbolum apostolicum*, wohl herausgewachsen aus der apostolischen Taufformel, ist noch heute das eigentliche Tauffymbol. Es stammt in seinen Grundzügen sicher von den Aposteln, ist aber in zwölf verschiedenen Formen vorhanden (D. 1—13).

II. Das *symbolum Nicaenum* bekennt und formuliert gegenüber den Arianern besonders den Glauben an die Gottheit des Sohnes (D. 17—18).

III. Das *Constantinopolitanum* ist eine Erweiterung des *Nicaenums* und entwickelt besonders die Gottheit des heiligen Geistes. Es ist zum liturgischen Symbolum geworden (D. 47).

IV. Das *Athanasianum* lehrt die Dogmen von der Trinität und Inkarnation gegen arianische, nestorianische und eutychianische

Irrlehren. Es stammt aber nicht von Athanasius, sondern entstand erst im 5. Jahrhundert. Es ist das Gebetsymbolum im Breviere (D. 135—138).

V. Das Toletanum ist die vollständigste authentische Erklärung der kirchlichen Lehre über Trinität und Inkarnation (D. 222—234).

VI. Das Symbolum Leonis IX. enthält besonders die Kirchenlehre gegen den Pelagianismus, gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus und den Pantheismus. Es wird gebraucht bei der Konsekration der Bischöfe (D. 292—297).

VII. Die professio fidei, welche Innozenz III. 1210 den Waldensern vorschrieb, enthält besonders die Lehre von der sichtbaren Kirche mit den sieben Sakramenten (D. 366—373).

VIII. Das Symbolum der vierten Lateransynode (1214) führt gegen die Albigenser aus die Lehre von Gott und vom Gottmenschen, von der sichtbaren Kirche, von der Taufe, der Transsubstantiation, vom Bußsakramente und gibt der Trinitätslehre die höchste Vollendung (D. 355—357).

IX. Die confessio fidei Michaelis Palaeologi, auf dem Konzil zu Lyon (1274) verlesen, handelt besonders von den letzten Dingen, den Sakramenten und dem Primat der römischen Kirche (D. 383—389).

X. Die professio fidei Tridentinae enthält die wichtigsten Beschlüsse des Konzils von Trient gegenüber den Protestanten. Sie ist vorgeschrieben bei der Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, sowie bei Einführung in geistliche Ämter. Pius IX. fügte einen die vatikanischen Dekrete betreffenden Zusatz bei (D. 863—867).

XI. Die professio fidei Gregors XIII., den Griechen vorgeschrieben, enthält besonders die Lehre von der Trinität, den letzten Dingen und dem Primat nach dem florentinischen Unionsdekret von 1438 (D. 868—872).

XII. Die professio fidei Urbans VIII., den Orientalen vorgeschrieben, wiederholt den Hauptinhalt der ersten acht allgemeinen Konzilien und geht noch genauer ein auf manche Bestimmungen des Tridentinums (D. 873—879).

Wie leicht ersichtlich ist, bilden die Glaubenssymbole einen getreuen Spiegel der Entwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins gegenüber den verschiedenen im Laufe der Zeit hervorgetretenen Häresien.

Zweites Hauptstück.

Die theologische Erkenntnis in sich selbst betrachtet.

Vorbemerkung. Eine vollkommen durchgeführte theologische Erkenntnislehre hat außer den objektiven Quellen derselben vor allem noch deren Natur und Beschaffenheit, bezw. deren subjektive Grundlage und subjektives Prinzip zu behandeln. In der Erkenntnis des Inhaltes der Offenbarung sind der Natur der Sache nach zwei Momente

zu unterscheiden: die Annahme desselben durch den Glauben und das Verständnis des Geglaubten (*intellectus fidei*) mittels des theologischen Wissens. So würden sich zwei Abschnitte ergeben. Da jedoch über den zweiten Punkt schon in der Einleitung einiges gesagt wurde, so soll hier nur mehr vom theologischen Glauben kurz gehandelt werden.

§ 17. Der christlich-katholische Glaube als Grundlage des theologischen Wissens.

Literatur. Thomas, S.theol. II, II, qu. 1 sqq. Dazu die Kommentare von Bannez, den Salmanticensern, Greg. v. Valentia, Tanner, Dambart u. v. a. Suarez, Tr. de fide theologica. J. de Lugo, Tr. de virtute fidei divinae. Ripalda, De virtut. theolog. disp. 1—17. Sylv. Maurus, Op. theolog. tom. II. Von den oben (§. 10 f.) genannten Theologen vgl. bes. Denzinger, Kleutgen, Scheeben, Heinrich, Franzelin, Hettinger. Dazu C. Mazzella, De virtut. infusis (3. ed. 1884) disp. 2—4. J. Nienhaus, De actu fidei divinae (1891). Wilmers, De fide divina libri IV (1902). S. Schiffini, De virtut. infusis (1904).

I. Unter Glaube versteht man das mit Gewißheit verbundene Fürwahrhalten, welches seinen Grund in der Autorität eines anderen hat, dem man das Vertrauen schenkt, daß er die Wahrheit wisse und sage. Ist jene Autorität eine menschliche, so entsteht ein menschlicher Glaube, ist sie die Autorität Gottes, so entsteht ein göttlicher Glaube, der dadurch auch übernatürlich wird, daß er mit Hilfe der übernatürlichen göttlichen Gnade zustande kommt (cf. Vatic. sess. III, cap. 3).

II. Der göttliche Glaube ist, weil ein Fürwahrhalten, ein Akt des Intellektes, aber ein vom freien Willen gebotener Erkenntnisakt. — Der eigentliche und wesentliche Grund des Fürwahrhaltens (*obiectum formale* oder *motivum fidei*) ist nicht die eigene Einsicht in die Wahrheit des Geglaubten, sondern kurz die Autorität des sich offenbarenden Gottes (Vat. sess. III, cap. 2. can. 2). — Gegenstand des göttlichen Glaubens ist alles, was Gott geoffenbart hat. In der bestehenden Ordnung der göttlichen Vorsehung soll das kirchliche Lehramt die göttliche Offenbarung zu glauben vorstellen. Demnach ist alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat und durch seine Kirche zu glauben vorstellt. Die *fides divina* ist deshalb zugleich *fides catholica*. — Die Gewißheit des Glaubens ist eine jede natürliche Gewißheit schlechthin übersteigende, absolute, göttliche Gewißheit; sie muß jedoch subjektiv nicht intensiv, sondern nur appetitative die höchste sein.

III. 1. Der Glaube des Christen soll und darf kein blinder, grundloser und unvernünftiger sein, er muß vielmehr ein *rationabile obsequium Dei* sein (vergl. Ps. 92, 5. Sirach 19, 4. Hebr. 2, 3—4. 1. Petr. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe*).

2. Es müssen deshalb vor allem seine Voraussetzungen, speziell das Dasein Gottes, wissenschaftlich sichergestellt werden.

3. Weiterhin ist notwendig nicht bloß, daß Gott tatsächlich irgend welche Wahrheiten geoffenbart hat, sondern auch, daß dieses Geoffenbartsein uns vollkommen gewiß ist. Die Lehren, die wir als göttliche Offenbarung glauben sollen, müssen vor der Vernunft als wirkliches Gotteswort erwiesen werden (vgl. die 21. der von Innocenz XI. verworfenen Thesen, D. 1038, das Vat. sess. III, cap. 3. can. 3. 4).

4. Die auf solche Weise entstandene Glaubwürdigkeitserkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten muß irgendwie als Glaubwürdigkeitsurteil auftreten, und zwar sowohl als theoretisches, welches da ausspricht, daß Gott sich geoffenbart hat und daß er um seiner Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit willen nur Wahres offenbaren könne, und zugleich als praktisches Urteil, welches ausspricht, daß man bei diesem Stande der theoretischen Überzeugung nicht bloß glauben dürfe, sondern pflichtgemäß glauben müsse.

6. Die erwähnte Glaubwürdigkeitserkenntnis und das Glaubwürdigkeitsurteil können rein natürlich sein, sie können und sollen aber auch durch Anregung und Mitwirkung der Gnade zu einer übernatürlichen Glaubwürdigkeitserkenntnis erhoben werden (vgl. Joh. 15, 1. 2. Kor. 3, 5. 4. Konzil von Karthago gegen die Pelagianer, Kanon 4, D. 68 und das 2. Konzil von Orange, Kanon 7, D. 150).

6. Dazu muß der durch die aktuelle Gnade angeregte und mitbewirkte übernatürliche freie Willensentschluß, der erwähnten Erkenntnis zu folgen, oder der übernatürliche Glaubenswille kommen (vgl. Phil. 2, 13. 2. Konzil von Orange, Kanon 5, D. 148).

7. Alsdann erst kann der Verstand unter weiterer Anregung und Mitwirkung der aktuellen Gnade den Akt des Glaubens selber setzen.

IV. Eine sehr schwierige und viel behandelte Frage ist es, in welcher Weise das Formalobjekt oder der Beweggrund des Glaubens in sich selbst für wahr gehalten werden müsse, damit der Glaube sich darauf stützen könne. Die einen meinen, die Glaubwürdigkeitserkenntnis des Glaubensmotives könne, insofern sie durch übernatürliches Licht und übernatürlichen Antrieb gehoben und getragen werde, zugleich tragendes Prinzip für das gläubige Fürwahrhalten jenes Motivs sein. Nach Anderen kann und muß das ganze Glaubensmotiv in sich selbst als in der Bezeugung des Offenbarungsinhaltes mitbezeugt, durch einen förmlichen Glaubensakt, und zwar unmittelbar um seiner selbst willen für wahr gehalten werden. Eine dritte Ansicht meint, im Glaubensassensse sei überhaupt kein eigentliches Fürwahrhalten des Glaubensmotives eingeschlossen, dieses Motiv werde vielmehr nur vom Willen festgehalten aus Ehrfurcht gegen den Unendlichen, und daher mit größter Entschiedenheit. Vgl. M. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens (1879).

Zweites Buch.

Von Gott in der Einheit seiner Substanz und der
Dreiheit seiner Personen.

§ 1. Aufgabe der dogmatischen Gotteslehre.

I. Das Wort „Gott“ wird in der christlichen, näherhin katholischen Theologie stets in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht. Es ist der persönliche Name für den Begriff des absoluten Geistes im Sinne des biblisch-kirchlichen und christlich-philosophischen Schöpfungstheismus. Die hauptsächlichsten Momente, welche den wahren Gott von allen fälschlich so genannten Gottheiten unterscheiden, sind folgende:

1. Gott ist das unermessliche, unvergleichliche, unbegreifliche, allervollkommenste, allmächtigste Wesen (vgl. Ex. 15, 11. Ps. 144, 3. Apok. 4, 8 u. a. St.).

2. Dieses Wesen ist näherhin ein Geist, und zwar nicht etwa bloß das sogenannte Unbewußte, nicht ein mit unbewußter Zweckmäßigkeit die Welt setzender und durchwaltender, sondern der mit Selbstbewußtsein und mit Freiheit ausgestattete, also intelligente, persönliche Geist (vgl. Job 28, 24—25. Ps. 93, 9. Luk. 16, 15. Joh. 4, 24: Spiritus est Deus u. a. St.).

3. Dieser intelligente Geist ist zugleich absoluter, von allen übrigen Dingen substantiell verschiedener Geist, der alles außer ihm erschaffen hat und unverändert über allen Geschöpfen thront (vgl. 2. Makk. 7, 28. Röm. 4, 17).

II. Was nun der so bestimmte Gott in sich selbst ist, welches sein inneres Leben und Wirken ist vor und abgesehen von aller Offenbarung nach außen, das hat die dogmatische Gotteslehre positiv-theologisch und spekulativ darzustellen. Sie hat insofern teils all das zum Gegenstand, was bezüglich des absoluten Geistes auch durch die Vernunft erkannt werden kann, nämlich das Dasein, das Wesen und die Eigenschaften Gottes, teils all dasjenige, was bezüglich des absoluten Geistes durch die bloße Vernunft nicht mehr mit Gewißheit erkennbar ist, nämlich die göttliche Trinität im Sinne der biblisch-kirchlichen Dreipersonlichkeit. Daraus ergibt sich auch die Einteilung in die Lehre von Gott in der Einheit seiner Substanz und in der Dreiheit seiner Personen.

Erstes Hauptstück.

Von Gott in der Einheit der Substanz.

Literatur. Die Väter handeln De Deo uno zugleich in Verbindung mit der Schöpfungslehre gewöhnlich nur in den apologetischen Schriften gegen die Heiden und Manichäer; die tieferen Erörterungen finden sich in ihren

polemischen Schriften über die Trinität und Incarnation, besonders gegen die Arianer. Hervorragend sind die Werke des Basilius und Gregor v. Nyssa gegen Eunomius, des Hilarius und Augustinus Schriften *De Trinitate*. Die reichhaltigste, de Deo uno handelnde Schrift aus der patristischen Zeit ist das Werk: *De divinis nominibus* des Dionys. Areopagita mit dem Kommentar des hl. Maximus Confessor. — Das patristische Material ist gesammelt bei Petavius, *Dogmata theologica* I. Thomassin, *Dogmata theologica*, II. Cl. Frassen, *De Deo*. Theoph. Raynaud, *Theologia naturalis*. Für die systematische Ausbildung im Mittelalter sind bedeutend Petr. Lombardus, *Sent.* I, dist. 2. 3. 8. 35 sqq. Anselm, *Monologium*. Thomas Aqu. *S. theol.* I. qu. 2—26. S. c. gent. I. I, c. 10 sqq. In der Folgezeit wuchs die Literatur riesig an, indem jeder Kommentar zu den Sentenzen und mehr noch zur theol. Summa speziell die Gotteslehre behandelte. Es seien nur noch genannt Chr. Gillius, *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei* (1610) und die mehr contemplativ gehaltene Schrift von Lessius, *De divinis perfectionibus* (1620 u. ö.). — In neuerer Zeit ist die Lehre von Gott dem Einen selbstverständlich behandelt in jeder Dogmatik (vgl. bes. Staudenmeier, Verlage, Kuhn, Schweg, B. Jungmann, Scheeben, Heinrich, Hurter, Einig, Simar, Reisch, Janssens). Dazu La Fosse, *De Deo ac divinis attributis* (1730 u. ö.). J. B. Franzelin, *De Deo uno* (3. ed. 1883). Kleutgen, *De Deo ipso* (1881). Stentrup, *De Deo uno* (1878). Idem, *Synopsis tractatus scholastici de Deo uno* (1895). J. H. Dswald, *Die dogmatische Theologie*, 1 Bd.: *Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften* (1887). L. de San, *De Deo uno*, 2 voll. (1894—1897).

§ 2. Vorbemerkungen und Stoffeinteilung.

I. Obwohl in Gott selbst wegen seiner absoluten Einfachheit Existenz, Wesen und Eigenschaften der Sache nach identisch sind, so müssen wir dennoch gerade so wie bei der Erkenntnis endlicher Dinge auch bei der Gotteserkenntnis unterscheiden die Frage nach seiner Existenz, bezw. nach seiner Erkennbarkeit und Beweisbarkeit überhaupt, dann die Frage nach seiner Wesenheit und die Frage nach seinen Eigenschaften oder Attributen. So zerfällt das erste Hauptstück in drei Abteilungen (*An, quid, qualis Deus sit*).

II. Die Erörterung über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften, ganz speziell die Frage nach der Existenz Gottes gehört an sich in die Philosophie, doch muß auch die Theologie darauf eingehen, weil die richtige Würdigung der ganzen natürlichen Gotteserkenntnis von wesentlicher Bedeutung ist für das richtige Verständnis der übernatürlicher Gotteserkenntnis, und weil eben deshalb auch die Quellen und Regeln der Theologie mannigfache Aufschlüsse geben über die natürliche Erkenntnis Gottes.

III. In neuerer Zeit redet man häufig von einer Gottesidee und versteht darunter den Gottesgedanken, das Gottesbewußtsein, auch die tatsächliche Gotteserkenntnis. Die älteren Theologen, welche unter Idee Vor- und Musterbilder von etwas anderem verstehen, kannten wohl Ideen des Künstlers von Dingen, die außerhalb dieser Ideen entstehen, sie kannten auch weltgeschöpferische Ideen Gottes, aber keine Gottesidee, weil eben Gott wohl Vorbilder der äußeren erschaffbaren Dinge in sich besitzen kann, ja selber Vorbild aller

Dinge ist, aber nicht ein Vorbild seiner selbst, da er ja nicht außerhalb seiner selbst gemäß einem Mußterbilde, einer Idee von ihm existieren kann.

Erste Abtheilung.

Die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes.

Es sind hier wiederum zwei Fragen zu unterscheiden:

1. Können wir Gott überhaupt erkennen und sein Dasein be-
weisen?

2. Wie ist unsere Gotteserkenntnis des näheren beschaffen?
Wie entsteht sie? Woraus entspringt sie?

Erstes Kapitel.

Die Tatsache der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes.

§ 3. Die natürlich-vernünftige Erkennbarkeit Gottes durch die Schöpfung.

I. Die Möglichkeit einer natürlich-vernünftigen Erkenntnis und Beweisbarkeit Gottes durch die Schöpfung allein leugneten:

1. Die Reformatoren, dann Bajus und die Janßenisten, weil nach ihnen der Mensch durch die Erbsünde die natürlichen geistig-sittlichen Kräfte verloren hat.

2. Die strengeren oder eigentlichen Traditionalisten, welche alle Gotteserkenntnis in der Menschheit vor wie nach der Sünde zurückführen auf eine direkte oder übernatürliche göttliche Belehrung oder auf die Überlieferung einer solchen, und demnach behaupten, das Dasein Gottes könne die Vernunft philosophisch nicht beweisen.

3. Die milderen Traditionalisten, nach welchen die äußere positive Offenbarung und Tradition zwar nicht Gewißheitsprinzip, wohl aber Anregungsprinzip aller Gotteserkenntnis ist (vgl. Denzinger, Vier Bücher v. d. relig. Erkennt. I, S. 149 ff. Kleutgen, De ipso Deo, I. I, qu. 1, a. 3).

4. Verschiedene philosophische Systeme, welche entweder den wahren Gott schlechthin leugnen, wie der Materialismus und Pantheismus, oder die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis des Wesens und der Ursachen der Dinge in Abrede stellen, wie der Skeptizismus und der moderne Positivismus, oder welche behaupten, daß wir die sogenannte angeborene Gottesidee nicht auf Grund von Vernunftbeweisen für wahr halten, sondern durch das Gefühl oder Gemüt, durch die religiöse Veranlagung, durch innere Erfahrung, durch ein Herzensbedürfnis u. dgl. dazu bestimmt werden.

II. Daß Gott existiert, ist die erste von allen Glaubenswahrheiten (vgl. Hebr. 11, 6); zugleich ist es aber ein fundamentaler Glaubenssatz, daß der Mensch auch ohne Beihilfe der übernatürlichen Offenbarung durch das Licht der Vernunft aus den Geschöpfen zu einer

sicheren Erkenntnis desselben wahren Gottes gelangen könne, den wir auf Grund der Gnade und der Offenbarung glauben.

1. Die Schrift bezeichnet schon die physische Welt und die in ihr waltende Ordnung als eine Offenbarung Gottes, durch deren vernünftige Betrachtung auch die Heiden außerhalb der positiven Offenbarung zur Erkenntnis Gottes als des Herrn und Schöpfers aller Dinge hätten gelangen können und sollen (vgl. Job 12, 7—10. Ps. 18, 2—3. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 18—25). Sie weist hin auf die sittliche Weltordnung, wie sie sich geltend macht im Naturgesetz und im Gewissen als auf eine natürliche, allgemein menschliche Offenbarung Gottes (vgl. Röm. 2, 14—16), sie weist als auf eine Offenbarung Gottes endlich hin auf das Walten der göttlichen Vorsehung über alle Menschen und ihre geschichtliche Entwicklung (vgl. Apgefch. 14, 14—16 und 17, 22—29).

2. Die Väter zeigen dem Heidentum und dem Dualismus mancher Gnostiker gegenüber, daß die Erkenntnis des einen wahren Gottes allen Menschen durch das Licht der Vernunft ohne positive Offenbarung möglich sei. Sie führen zugleich seit ältesten Zeiten einzelne philosophische Gottesbeweise und sprechen sich aus über die Natur, den Ursprung, die Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntnis. Vgl. J. Stahl, Die Lehre der Väter von der natürlichen Gotteserkenntnis (1869). K. van Oudert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit (1869).

3. Dasselbe ist ausgesprochen in einer Menge kirchlicher Entscheidungen. 1348 mußte Nikolaus de Ulricuria (Dutricourt) mehrere einschlägige falsche Sätze widerrufen (D. 457 ff.). 1713 ward verworfen die Lehre des Janzenisten Quesnell (D. 1256), 1834 die Lehre des Lamennais (D. 1476), 1835 die Lehre des Hermes (D. 1487), 1840 mußte Bautain den Satz unterschreiben: „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest (D. 1488). Ähnliches wurde ausgesprochen bei Verwerfung des strengeren Traditionalismus 1855 (D. 1506), dann bei Verwerfung des mit Ontologismus verbundenen gemäßigten Traditionalismus 1861 (D. 1516 sqq.), in dem Schreiben Pius IX. an den Erzbischof von München 1862 (1526 sq.), in der Encyclika Leo's XIII. „Aeterni patris“ 1879. Die ganze Lehre wurde feierlich definiert auf dem Vatikanum, Sess. III, cap. 2, can 1: Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturalis rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.

4. Daß eine natürliche Gotteserkenntnis möglich sei, beweist die Vernunft, indem sie tatsächlich eine philosophische Gotteslehre und philosophische Gottes-Beweise entwickelt. Die Geschichte zeigt zwar, daß die Erkenntnis des wahren Gottes keineswegs eine allgemein-menschliche Erscheinung sei, aber sie zeigt uns zugleich, daß es kaum je ein Volk gegeben, welches nicht irgend eine Vorstellung von etwas Göttlichem gehabt, ferner daß der Monotheismus älter ist als der

Polytheismus, daß mithin der letztere beruht auf einer Zurückhaltung der normalen Entwicklung des religiösen Gewissens der Menschheit, ähnlich wie ja auch das sittliche Gewissen der Menschheit in seiner naturgemäßen Entwicklung vielfach gehemmt wurde.

§ 4. Die Erkennbarkeit Gottes aus den Tatsachen der übernatürlichen Weltordnung. Das Verhältnis der übernatürlichen Gotteserkenntnis zum übernatürlichen Glauben an Gott.

I. Das Dasein Gottes verkünden nicht bloß die natürliche Schöpfung, sondern auch die übernatürliche Weltordnung, speziell die sicher hervortretenden physischen und moralischen Wunder, die Weissagungen und deren Erfüllung, alle außerordentlichen Züge der göttlichen Vorsehung, wie die oft wunderbaren Gebetserhörungen, die Geschichte des alttestamentlichen Judentums, die ganze Erscheinung Christi selber, die Tatsache der religiösen und sittlichen Wiedergeburt der zum Christentum bekehrten Völker.

II. Die erwähnten Tatsachen der übernatürlichen Ordnung sind zugleich Beweise für die Göttlichkeit des Christentums und die Glaubwürdigkeit seiner Lehre. Erfolgt nun der übernatürliche Glaubensakt selber, so umfaßt derselbe notwendig auch das Dasein Gottes, weil dieses einen wesentlichen Mitbestandteil der christlichen Lehre, bzw. der göttlichen Offenbarung bildet. Was vor dem Glauben nur Voraussetzung des Glaubens ist, wird jetzt Bestandteil desselben (vgl. Hebr. 11, 6. Ex. 3, 14, dann die verschiedenen Glaubenssymbole, das Vatic. Sess. III, cap. 1). Mit den meisten Theologen ist nun festzuhalten, daß auch in einem und demselben Subjekte ein evidentest Wissen von Gott durchaus vereinbar ist mit dem übernatürlichen Glauben an Gott.

§ 5. Die Vermittlung der Gewißheit vom Dasein Gottes oder der Gottesbeweis.

Literatur. Die ausführliche Entwicklung und Verteidigung der Gottesbeweise muß der Philosophie, bezw. Apologetik überlassen bleiben. Von neueren Dogmatikern handeln hierüber eingehender Staudenmaier und Verlage, von neueren Apologeten Hettinger, Gutberlet und Bosen (das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner, 5. Aufl. von S. Weber 1905), von neueren Philosophen Kleutgen, Philosophie der Vorzeit (2. Aufl. 2. Bd. S. 668 ff.), Gutberlet, Theodicee (2. Aufl. 1890), Honthelm, Theodicaea (1893). Vgl. noch A. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis (1885). C. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? (1888). Ch. Dibio, Der sittliche Gottesbeweis (1899). Kolfsus, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (1898).

I. Die ganze Lehre der Schrift, Tradition und Kirche bezüglich der natürlich-vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen besagt implicite auch, daß das Dasein Gottes vernünftig bewiesen werden könne. Es ist mithin zwar kein formelles Dogma, wohl aber *sententia fidei proxima* oder mindestens *theologice certa*, daß die Existenz Gottes durch die Vernunft wissenschaftlich bewiesen werden könne. Der Gottesbeweis ist nichts anderes als das auf

sichere Gründe sich stützende Urteil, daß Gott existiert. Wenn unsere diesseitige Gotteserkenntnis aus sicheren Daten der natürlichen oder auch übernatürlichen Weltordnung gewonnen, vermittelt ist, so ist Erkennbarkeit Gottes eben durch ein außergöttliches Medium und Beweisbarkeit Gottes sachlich dasselbe.

II. In Gott selbst ist das wirkliche Dasein von der Wesenheit nicht trennbar; folglich ist die Behauptung seines Daseins objektiv ein innerlich und unmittelbar evidenter Satz. Da aber wir vom Wesen Gottes keine unmittelbare und adäquate, sondern nur eine mittelbare und analoge Idee haben, wie sich noch zeigen wird, so ist die Behauptung seines Daseins für uns kein innerlich und unmittelbar evidenter Satz. Es kann vielmehr die reale Existenz der Gottesidee von uns nur aus den Kreaturen erkannt werden. Allerdings haben einige Theologen gemeint, die Behauptung, daß Gott ist, sei auch für uns evident, und haben hierauf den sogenannten ontologischen Gottesbeweis aufgebaut, welcher eben aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesen sofort auf seine Existenz schließt, weil ja Gott nicht mehr vollkommenstes Wesens wäre, wenn er nicht existieren würde. Indes zugestanden, daß wir ein vollkommenstes Wesen denken können, so folgt daraus allein noch nicht, daß dasselbe existiert, sondern die ganze Frage ist jetzt, ob jene unsere Idee wahr oder falsch ist, ob ihre eine Realität entspricht oder nicht, ob sie objektiv berechtigt ist oder nicht. Diese Berechtigung läßt sich nur dadurch beweisen, daß ein unserem Begriff entsprechendes Wesen als notwendig sich erweist zur Erklärung der evidenten Wirklichkeiten, die wir wahrnehmen, also nur a posteriori oder aus der Erfahrung.

III. Obwohl des Beweises bedürftig, ist die Gewißheit bezüglich des Daseins Gottes für jeden Menschen leicht erreichbar. Schon auf dem Standpunkte des gemeinvernünftigen Bewußtseins entsteht zugleich mit der Idee Gottes als des unendlichen Grundes der Welt die Gewißheit ihrer Wirklichkeit. Diese Gewißheit spricht sich aus in Form eines Urteils, und falls dieses Urteil auf Gründe sich stützt, in Form eines Beweises. Wie die Idee Gottes sich stützt auf das doppelte Zeugnis Gottes in der Welt und in uns selbst, so auch der Beweis ihrer Wirklichkeit. Die evidenten Realitäten, die wir wahrnehmen sowohl außer uns als auch in uns selbst, tun uns notwendig die Wirklichkeit ihres letzten Grundes oder das Dasein Gottes als des unendlichen Grundes der von uns wahrgenommenen endlichen Wirklichkeiten dar. In solcher Weise entsteht der Gottesbeweis schon vor aller und ohne alle wissenschaftliche Tätigkeit. Die wissenschaftlichen oder spekulativen Beweise haben dann lediglich die Aufgabe, die gemeinvernünftigen Gottesbeweise theils mehr wahr, theils mehr klar zu machen, d. h. theils dem entstandenen wirklichen oder wenigstens methodischen Zweifel gegenüber tiefer zu begründen, theils dieselben deutlicher zu entwickeln.

IV. Im allgemeinen schließen wir aus dem Dasein des End-

lichen in folgender Weise auf das Unendliche. Aus der Existenz der Welt als eines Ganzen selbständiger, auf einander bezogener relativer Wesen, welche eine teleologische Gesamtordnung bilden und auch mit eigenen Kausalitäten wirken, schließen wir zunächst auf die Existenz einer höchsten, persönlichen, überweltlichen Ursache derselben. Daß aber diese höchste Weltursache zugleich eine unendliche Ursache ist, also nicht bloß die Vollkommenheiten der von ihr gewirkten endlichen Dinge, die in das Endlose möglich wären, virtuell einschließt, sondern in darüber hinausgreifender Weise eine schlechthin unendliche Vollkommenheit besitzt, ergibt sich für uns insoferne ebenfalls nur auf rein mittelbare Weise, als das Unendliche nur kraft des Prozesses der Verneinung und höheren Wiederbejahung des von ihm gesetzten Endlichen seine Existenz für uns beweist. In diesem Prozeß aber nötigt sich die letzte Ursache der Welt auf als eine über alle endlichen Wirkungen und deren Vollkommenheiten hinausgreifende, unendliche Ursache und tut ihre Existenz als solche unendliche Ursache auf eine relativ unmittelbare Weise dar, insoferne eben unser Geist von Natur aus so angelegt ist, daß er nur in einem Unendlichen den hinreichenden Grund für das Dasein des Endlichen findet, daß er folglich die Existenz des Unendlichen bejahen muß, wenn er die Existenz des Endlichen bejaht.

V. Die sämtlichen Gottesbeweise zerfallen hinsichtlich ihres Mediums in indirekte und direkte. Erstere stützen sich auf das in den Menschen tatsächlich vorhandene Bewußtsein vom Dasein Gottes und suchen aus der Beschaffenheit dieses Bewußtseins, näherhin aus der Allgemeinheit, aus der Energie und dem logischen und psychologischen Charakter desselben dazutun, daß dessen Inhalt so wahr sein müsse, als die Natur des Menschen eine vernünftige ist. Die direkten Gottesbeweise gehen aus von je einer besonderen, in die Wahrnehmung fallenden Wirkung der unendlichen Weltursache und tun deren Existenz unter einer besonderen, durch die genannte Wirkung geforderten Eigenschaft dar. Sie unterscheiden sich also hinsichtlich ihres Ausgangspunktes und in Verbindung damit hinsichtlich ihres unmittelbaren Zielpunktes und zugleich hinsichtlich der ihnen eigentümlichen Beweiskraft. Sie ergänzen und verketten sich aber gegenseitig zu einem Strahlenkranz, der uns von allen Seiten zu Gott führt und die Gewißheit seines Daseins mit jeder anderen Gewißheit verflucht, sie werden so ein Gesamtbeweis, dem die einzelnen als Glieder sich einordnen.

VI. Die direkten Gottesbeweise gehen im einzelnen wiederum aus

1. von solchen Attributen, die allen wahrnehmbaren Dingen gemeinsam sind und auf Gott als das absolute Sein hinweisen. Alle Dinge stellen sich uns dar als geworden, als unvollkommen, als bewegt und sich entwickelnd. Sie setzen darum ein ungewordenes, unabhängiges, absolut vollkommenes Wesen als ihre Wirkursache, einen unbeweglichen Beweger als Prinzip und Ziel der Bewegung voraus;

2. von solchen Attributen, welche gewissen Klassen der Dinge eigentümlich sind und auf Gott als die absolut geistige Natur hinweisen. So setzt die Zweckmäßigkeit in der materiellen Welt ein sie durchbringendes, gestaltendes und beherrschendes geistiges Prinzip voraus. Das zeitliche, kontingente, wandelbare Erkennen und Wollen des Geistes setzt ein ewiges, notwendiges, unwandelbares Erkennen und Wollen voraus. — Eine besondere Art von direkten Gottesbeweisen bilden noch diejenigen, welche aus der objektiven Denkbarkeit der möglichen Dinge und der ideellen Wahrheiten ein wesentlich wirkliches, notwendiges und unendliches Wesen als Grund und Wurzel aller Wahrheit voraussetzen.

VII. Die Gottesbeweise müssen wenigstens in ihrem Gesamtumfange die vollste objektive und subjektive Beweiskraft besitzen und für alle denkenden Menschen in ihrer Weise zwingend sein. Gleichwohl braucht man nicht zu sagen, daß ihnen eine mathematische Gewißheit zukommt. Andererseits ist es zu wenig, ihnen eine bloß moralische Gewißheit zuzuschreiben. Sie haben vielmehr eine metaphysische Gewißheit. — Subjektiv betrachtet haben aber nicht alle Gottesbeweise eine gleich allgemein und gleich leicht erfaßbare Gewißheit, insofern schon die verschiedenen Ausgangspunkte der einzelnen Gottesbeweise nicht in gleicher Weise einleuchtend sind. So hat z. B. für uns die Existenz anderer nach Zwecken handelnder Intelligenzen außer uns nicht dieselbe zwingende Evidenz, wie die Existenz der Kreaturen als solcher. Eben darum aber kommt dem Beweise der Persönlichkeit Gottes und dem Beweise seiner Weltverschiedenheit oder Transcendenz nicht dieselbe allgemein und leicht erfaßbare Gewißheit zu wie dem Beweise seiner Unendlichkeit.

§ 6. Verwerflichkeit eines jeglichen Atheismus, speziell des Pantheismus.

Literatur. Ph. Wasserburg, Atheismus und Gottesglauben (1889). Hammerstein, Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit (8. Aufl. 1894).

I. Vom biblisch-kirchlichen Standpunkte aus ist jede Theorie, welche das Dasein Gottes im theistischen Sinne leugnet, Atheismus im weiteren Sinne. Man unterscheidet:

1. einen praktischen Atheismus, wenn einer so lebt, als ob es keinen Gott gäbe;

2. einen negativen, der in bloßer Unwissenheit in Bezug auf das Dasein Gottes besteht, und

3. einen positiven oder theoretischen, bestehend in bewußter Gottvergessenheit und mehr oder minder pseudowissenschaftlicher Gottesleugnung. In einer anderen Hinsicht unterscheidet man:

1. einen direkten Atheismus, welcher das Dasein von allem Göttlichen absolut leugnet, und

2. einen indirekten, welcher die Idee von Gott oder von der Welt so entstellt, daß damit der Begriff eines von der Welt verschiedenen, persönlichen Schöpfers beseitigt erscheint.

II. Nicht bloß ein praktischer, sondern auch ein theoretischer, und nicht bloß ein indirekter, sondern auch ein direkter Atheismus ist möglich, und zwar sowohl in wissenschaftlichen Systemen als auch in einzelnen Personen, in letzteren nicht in dem Sinne, als würden sie eine positive Überzeugung von der Nichtexistenz Gottes haben, wohl aber insofern sie zu einer Scheinüberzeugung vom Nichtdasein Gottes gelangen können durch ihre eigene Schuld und mit mehr oder minder großer Verblendung durch den Einfluß falscher Grundsätze wie infolge sittlicher Ausartungen.

III. Der Atheismus in all seinen Formen ist unhaltbar und sittlich verwerflich und zwar schon vom Standpunkt der Vernunft aus. Dieser Satz ist die notwendige Folge des anderen Satzes, daß das Dasein des wahren Gottes auf rein natürliche Weise erkannt und bewiesen werden kann. Darum nennt auch die Schrift die Leugnung Gottes eine Torheit (Ps. 13, 1; 52, 1).

IV. Was speziell den Pantheismus betrifft, so ist das Wort Pantheismus erst im Gebrauch, seitdem der englische Philosoph Toland († 1722) sein Pantheistikon herausgab, worin er Gott als Seele oder Geist der Welt auffaßt. Man versteht jetzt unter Pantheismus überhaupt jede religiöse oder auch philosophische Lehr- richtung, welche Gott und Kreatur nicht wesentlich und substantiell unterscheidet im Sinne der Schrift, der Väter, der Kirchenlehrer und der kirchlichen Theologen bzw. Philosophen. Seine Hauptformen sind der Emanatismus, der Evolutionismus, der Panlogismus und der transzendente oder Persönlichkeitspantheismus (cf. Vatic. Sess. III, cap. 1. can. 3—5).

V. Insoferne der Pantheismus einerseits ein unendliches, voll- kommenes, vollendetes, absolutes Sein annimmt, andererseits aber fort und fort dasselbe zugleich als unbestimmtes, abstraktes, unvoll- endetes Sein betrachtet, das erst durch den Weltprozeß, und zwar einen in das Endlose gehenden Weltprozeß seine Entwicklung und Vervollendung finden soll, verfällt er unbewußt oder bewußt einem logischen Widerspruch. Frei von Widersprüchen sind jene Systeme nicht, welche Raum und Zeit für bloßen Schein ausgeben, indem sie alsdann die allgemeine Tatsache des Bewußtseins der endlichen Welt nicht genügend erklären können. Es entgehen auch diejenigen Systeme nicht allen Widersprüchen, welche das unendliche Sein für einen bloßen Schein erklären, für eine bloße Meinung oder Ein- bildung, und welche dann entweder die Materie für das Letzte und Höchste halten oder ein bloß Seinsollendes annehmen, das nur den Trieb hat zu sein, ohne je wirklich zu sein. Denn all diese Systeme können die Tatsache des Bewußtseins des unendlich Seienden nicht genügend erklären. Endlich sind auch jene Systeme nicht von Wider- sprüchen frei, welche zwar Gott als das schlechthin vollendete Sein betrachten, zugleich aber behaupten, er existiere seiner vollen Gott- heit nach oder in der Totalität seiner Momente, seiner Potenzen

oder Mächte erst in der Welt und durch die Welt oder nach eingetretener Weltvollendung. Denn sie widersprechen speziell dem sittlich-religiösen Gewissen des Menschen, welches die eigene Tätigkeit der Kreatur und eben damit die eigene Wesenheit derselben uns verbürgt, so daß Gott nicht erst durch die kreatürlichen Wesen seine Vollendung finden kann, sondern schon vor und über denselben absolut vollendetes Wesen ist.

Zweites Kapitel.

Die nähere Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis.

Literatur. Kleutgen, Beilagen zur Theologie und Philosophie der Vorzeit, 1. Heft (1868). Ders., Philosophie der Vorzeit, 1. Bd. 5. Abh. A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de Ontologismo (1874). Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo (1874). M. Gloßner, Der spekulative Gottesbegriff in der neuen und neuesten Philosophie (1894). M. Schmid, Erkenntnislehre, 2. Bd. S. 372 ff. (1890).

§ 7. Mittelbarkeit der irdischen Gotteserkenntnis.

I. Irrtümer:

1. Plato, Philo, die Gnostiker und Neuplatoniker, auch die Arianer, welche die Welt in schroffen Gegensatz zum höchsten Gotte stellten, lehrten konsequent, aus der Welt könne Gott nicht erkannt und nicht begriffen werden. Da aber die strengen Arianer das Wesen Gottes als schlechthin einfach ansahen und jeden Personenunterschied und selbst jeden Eigenschaftsunterschied in Gott leugneten, so nahm Eunomius an, Gottes Wesen sei zwar nicht durch die Welt erkennbar und begreifbar, wohl aber um seiner schlechthinigen Einfachheit willen in sich selbst absolut durch und durch erkennbar und begreifbar. Er lehrte also eine unmittelbare und eine vollkommene Gotteserkenntnis.

2. Seit Cartesius und Kant wird von vielen eine angeborene Gottesidee angenommen. Die Gewißheit ihrer objektiven Realität oder das Dasein Gottes gründen dann einige auf die gewöhnlichen Gottesbeweise, andere auf die Klarheit der Gottesidee, wieder andere auf das religiöse Gefühl oder auf einen sogenannten Vernunftglauben u. dgl.

3. Nach dem System des Ontologismus im 18. und 19. Jahrhundert beruht alle unsere Erkenntnis Gottes und alle Gewißheit vom Dasein Gottes auf einer unmittelbaren Intuition des göttlichen Wesens und Daseins selbst. Wir besitzen hiernach unmittelbar in uns selbst die Idee des absoluten Seins. Diese ist wie in der Ordnung des Seins, so in der Ordnung des Erkennens das erste. Nach vielen Ontologisten schauen wir auch die Ideen der Kreaturen in Gott als ihrem Urbilde.

II. Gegenüber dem Ontologismus ist es Lehre der Kirche, daß wir auf Erden keine unmittelbare Intuition des Seins

und Wesens Gottes besitzen, daß vielmehr mindestens die Gewißheit vom Dasein Gottes nur eine mittelbare ist.

1. Die Schrift sagt nirgends, daß wir auf Erden Gott unmittelbar erkennen, speziell nicht Ps. 4, 7. Joh. 1, 9. Röm. 2, 15. Sie sagt vielmehr umgekehrt, daß niemand auf Erden Gott schauen könne (Sir. 43, 35. Joh. 1, 18. 1. Tim. 6, 16 u. a. St.).

2. Ebenso wenig lehren die Väter eine unmittelbare Schauung Gottes auf Erden. Sie schließen vielmehr von der Existenz der Dinge auf Gott als deren Ursache und lehren nur, daß die Gotteserkenntnis für alle Menschen leicht erreichbar sei.

3. Nach dem Konzil von Bienne bedürfen wir, um Gott schauen zu können, einer besonderen, streng übernatürlichen Gabe, des sogenannten *lumen gloriae* (D. 403). 1861 wurden sieben ontologische Sätze als für den Glauben gefährlich verworfen (D. 1516 sqq.), 1887 wurden mehrere Sätze des Ontologisten Rosmini censuriert (D. 1736 sqq.) und gemäß dem Vatikanum wird Gott erkannt *e rebus creatis*.

4. Gegen den Ontologismus sprechen folgende spekulative Gründe:

a) Was ein eigenes Sein hat, muß auch abstrakt für sich betrachtet und von anderen unterschieden werden können, hat also auch eine eigene Erkennbarkeit. Das Endliche hat im Unterschied vom Unendlichen ein eigenes Sein, also auch eine eigene Erkennbarkeit.

b) Die Ordnung unseres Erkennens ist durchaus nicht gleichförmig der Ordnung des Seins. Gott ist nicht das Ersterkannte. Unserer Gotteserkenntnis muß wenigstens tatsächlich vorausgehen eine Erkenntnis der allgemeinen Vernunftideen und Vernunftprinzipien, ferner eine in deren Lichte gewonnene Welt- und Selbstkenntnis.

c) Jede unmittelbare Erkenntnis Gottes müßte denselben wegen seiner absoluten Einfachheit klar und unverhüllt und darum auch in der Dreiheit seiner Personen schauen. Eine solche Schauung des innerlichen, persönlichen, weltunterschiedenen Lebens Gottes und weiterhin eine Schauung der ungeschaffenen Ideen Gottes und mittels derselben der geschaffenen Dinge in Gott ist eine ganz unbeweisbare Fiktion. Die Behauptung aber, daß wir Gott zunächst in dem Attribut seiner Unendlichkeit schauen, ist ebenfalls unbewiesen und müßte konsequent zur Leugnung der Einfachheit Gottes führen.

III. Nach der allgemeineren und durchaus begründeten Ansicht gibt es auch keine angeborene Gottesidee.

1. In der Schrift deutet nichts auf eine solche Gottesidee hin.

2. Die Väter machen gegenüber den Heiden, den Gnostikern und Arianern geltend, daß jeder Mensch eine Erkenntnis Gottes gewinnen könne schon vor aller Philosophie aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt im allgemeinen und besonders aus der zweckmäßigen Ordnung der äußeren Natur und der Geschichte der Menschheit.

Sie bestimmen diese Gotteserkenntnis als ein natürlich eingepflanztes Gottesbewußtsein, als angeborene Gotteserkenntnis u. dgl. Allein die Väter haben damit keineswegs ein unmittelbares Gottesbewußtsein im Sinne der Ontologisten oder der Vertreter der angeborenen Gottesidee gelehrt, sie ließen nicht eine fertige Gottesidee angeboren sein, sondern nahmen nur an, daß die vernünftige Seele als Ebenbild Gottes zur Erkenntnis Gottes derart eingerichtet sei, daß sie aus der unwillkürlichen Betätigung und Auswirkung ihres angeborenen Vernunftvermögens und in diesem Sinne von Natur aus zu irgend einer Gotteserkenntnis gelange.

3. Vom spekulativen Standpunkt aus sagt man: Die Idee des Unendlichen kann aus der Idee des Endlichen nicht gewonnen werden, weil sie durch nichts Endliches dargestellt werden kann. Darauf ist zu erwidern: Wir gewinnen von den Creaturen aus zwar keine adäquate, sondern nur eine inadäquate, gleichwohl aber eine wahre Idee von Gott, dem Unendlichen, durch Verneinung und höhere Wiederbejahung des endlichen Seins, also nach dessen Analogie. Wir gewinnen dieselbe freilich nicht durch Vermehrung und Summierung des Endlichen; denn auch eine unbegrenzte Vermehrung des Endlichen gibt nicht den Begriff des wirklich Unendlichen, sondern nur den Begriff des der Möglichkeit nach Unendlichen, das aber wesentlich endlich bleibt. Die Idee des Unendlichen entsteht in uns nicht so, als ob sie für das menschliche Bewußtsein schon gegeben wäre in der Idee des Endlichen und aus dieser nur auf analytische Weise nach dem Identitätsprinzip gewonnen werden könnte, ohne über dieselbe irgendwie hinauszugreifen. Damit das menschliche Bewußtsein über die Idee des endlos Endlichen hinauskommt, muß sich ihm das aktuell Unendliche als deren objektiver Grund mit schlechthiniger Evidenz aufnötigen und einprägen. Das aber geschieht zunächst dadurch, daß wir die Grenzen des Endlichen negieren. Denn indem wir im Endlichen seine Beschränkung, seine Grenzen negieren, setzen wir das Sein als ein lauterer Sein, dem keine Grenzen, kein Nichtsein mehr anhaften, als unendliches Sein, und gewinnen so den Begriff des aktuell Unendlichen. Zu dieser Negation der Grenzen des endlichen Seins bedürfen wir aber nicht der angeborenen Idee des Unendlichen. Es genügt dazu vollkommen das unserer Seele allerdings angeborene Verlangen nach Wahrheit und nach Glückseligkeit, wodurch wir mit Gewißheit erkennen, daß der erste Grund und das letzte Ziel aller Dinge nicht in den endlichen Dingen selbst gelegen sein kann.

Anmerkung 1. Weil die Idee des Unendlichen nicht ausschließlich aus der Idee des Endlichen entstehen kann, darum kann sie auch nicht von außen her angelernt und eingelernt werden im streng traditionalistischen Sinne.

Anmerkung 2. Die Idee des Unendlichen hat, insoferne man sie in ihrem unmittelbaren Entstehen ins Auge faßt, zum Inhalte nur den Begriff eines über alles Endliche hinausragenden, unend-

lichen Wesens. Alle weiteren Bestimmungen dieses Wesens entstehen in uns erst allmählich auf rein mittelbare Weise oder auch durch die positive Offenbarung.

§ 8. Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis. Der analogische Wert unserer Begriffe von Gott und der dreifache Erkenntnisweg zur Erlangung einer richtigen Gotteserkenntnis.

I. Weil unsere irdische Gotteserkenntnis nur eine mittelbare ist, so ist sie auch nur eine inadäquate, dem Objecte nicht vollkommen entsprechende, und dies um so mehr, als auch unsere Erkenntnis kraft nur eine endliche ist und wir nicht einmal die Werke Gottes vollkommen und direkt in ihrer Wesenheit erkennen. Die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis lehrt auch die Schrift, z. B. Sir. 43, 29 ff. 1. Kor. 2, 11; 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate . . . nunc cognosco ex parte u. a. St. Die Väter, besonders die kappadozischen Väter im Kampfe mit Eunomius, lehren, alle Begriffe, die wir auf Gott anwenden, seien aus den Geschöpfen genommen; überhaupt beginne unsere Erkenntnis beim Sinnlichen; ein endliches Subjekt könne niemals das Unendliche vollkommen erkennen; unsere Gotteserkenntnis sei nur eine analoge, indem wir die aus dem Endlichen stammenden Begriffe auf das Unendliche übertragen. Trotzdem sei unsere Gotteserkenntnis eine wahre.

II. Obwohl wir Gottes Wesen in seiner Eigenart nicht positiv und einfach uns vorstellen können, so ist unser Begriff von Gott dennoch nicht ein bloß negativer oder bloß relativer. Wir können aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe solche Begriffe gewinnen, welche die positiven Vollkommenheiten der göttlichen Wesenheit, wie sie innerlich sind, zwar nur unvollkommen und mittelbar, aber dennoch positiv und wahrhaft uns vorstellig machen. Da aber die abbildlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe die entsprechenden Vollkommenheiten Gottes nicht adäquat reflektieren, so haben die betreffenden Begriffe in ihrer Anwendung auf Gott nur einen sogenannten analogischen Wert. — Es besteht also zwischen Gott und den Kreaturen eine gewisse Ähnlichkeit, doch bleibt trotz der Ähnlichkeit der göttlichen und der creatürlichen Vollkommenheit der Unterschied beider geradezu ein unendlicher. Gott und Kreatur sind also keine begriffsgleichen Wesen (*univoca*), als würden sie unter dieselbe Art oder Gattung fallen, sie sind aber auch keine bloß namensgleichen Wesen (*aequivoca*), als ginge nur ein und derselbe Name auf Gott und die Kreatur; sie sind vielmehr begriffsähnliche Wesen (*analogia*), insoferne beiden dieselben Vollkommenheiten zukommen, aber in verschiedener Weise.

III. Die Vollkommenheiten, die wir Gott zuschreiben, sind für unsere Erkenntnis zuerst in den Kreaturen, der Sache nach zuerst und ewig in Gott. Diese Vollkommenheiten sind nun entweder

1. einfache Vollkommenheiten, welche zwar in unserer Erkenntnis und Ausdrucksweise endlich sind, ihrem sachlichen Begriff nach aber das Vollkommene und Vollkommenste nicht ausschließen und darum nicht bloß als endlich, sondern auch als unendlich gedacht werden können; so die allgemeinen Ideen und Begriffe des Seins, der Einheit, Wahrheit, Güte, Schönheit, die Ideen und Begriffe des Lebens, der Geistigkeit, der Erkenntnis, des Willens; oder sie sind

2. sogenannte gemischte Vollkommenheiten, die schon ihrem Begriffe nach die Beschränkung auf Kreaturen und auf bestimmte Kreaturen in sich tragen, der Sache nach etwas mit Unvollkommenheiten Gemischtes bedeuten, von denen die Unvollkommenheit nicht abgestreift werden kann, ohne den formellen Begriff aufzugeben; so alle aus dem Körperlichen abstrahierten Begriffe, auch die dem Menschen und die dem Engel als solchem zukommenden Vollkommenheiten; wenn z. B. Gott genannt wird Licht, Feuer, wenn von der Hand, dem Auge, der Seele Gottes die Rede ist, wenn ihm Reue, Zorn, Rachsucht, Eifersucht zugeschrieben wird.

Die einfachen Vollkommenheiten können auf Gott zwar nur analogisch, gleichwohl aber ihrer formellen Sachbedeutung nach oder im eigentlichen Sinne übertragen werden, da sie Gott wahrhaft und eigentlich zukommen, wenn auch in höherer Form als den Dingen und als unsere Denk- und Ausdrucksweise dies wiederzugeben vermag. Die gemischten Vollkommenheiten aber können auf Gott nur im uneigentlichen, symbolischen, metaphorischen, bildlichen Sinne übertragen werden, da sie in Gott nicht formaliter sich finden, sondern nur virtualiter, aequivalenter und eminenter, insofern er als innerste und vollkommenste Ursache der Kreatur in ihrem ganzen Sein und Wirken irgendwie sich abspiegelt.

IV. Mit der Lehre, daß unsere Gotteserkenntnis nur eine mittelbare und nur eine analogische ist, hängt innig zusammen die weitere Lehre der Theologen, daß jederzeit ein dreifacher Weg oder ein dreifaches Verfahren einzuschlagen ist, um von den Vollkommenheiten der Kreaturen aus zu einem richtigen Begriffe der entsprechenden Vollkommenheiten Gottes zu gelangen, nämlich die *via causalitatis*, wobei die Vollkommenheit der Kreatur einfach als Abbild der göttlichen Vollkommenheit aufgefaßt wird, die *via negationis*, wornach man festhält, daß die Vollkommenheit nicht so in Gott ist, wie in der Kreatur, und die *via eminentiae*, wonach man die Vollkommenheit in Gott als solche denkt, daß ihr keine geschöpfliche Unvollkommenheit mehr anhaftet. Alle geschöpflichen Vollkommenheiten kann man darum von Gott einfach bejahen, einfach verneinen und zugleich im eminenten Sinne bejahen. — Eine Folge des Gesagten ist, daß wir nicht mit einer Vorstellung das in Gott Erkennbare erschöpfen, sondern nur durch Verbindung verschiedener Einzelvorstellungen. Eine weitere Folge ist, daß die Natur

und die Bedeutung der von uns Gott beigelegten Namen sich richtet nach der eigentümlichen Natur und Tragweite unserer Vorstellungen von Gott (Dionysius Areopagita sagt: *Πάντων θεός καὶ πάντων ἀπαλγεῖς ἢ πρὸς πᾶσαν θεῶν καὶ ἀπαλγεῖν αὐτὰ*). Vgl. über die Namen Gottes Scheeben, Handbuch der Dogmatik, 1. Bd. § 66. 3. Pohle, Dogmatik, 1. Buch, 2. Hauptst., 1. Kap. und die dort angegebene Literatur.

§ 9. Die diesseitige übernatürliche Gotteserkenntnis im allgemeinen.

I. Es ist für die menschliche Vernunft ungleich leichter, zu erkennen, daß Gott ist, als eine inhaltlich relativ vollständige und irrtumslose Erkenntnis des göttlichen Wesens zu gewinnen. In diesem Punkte nun ist die übernatürliche Offenbarung der natürlichen Schwäche des menschlichen Geistes helfend entgegengekommen. Durch sie können alle Menschen das Wesen Gottes erkennen ohne große Schwierigkeit, mit völliger Gewißheit, ohne Beimischung von Irrtümern. So erscheint eine übernatürliche Offenbarung als moralisch oder relativ notwendig angesichts der faktischen Schwierigkeiten der natürlichen Gotteserkenntnis. Sie erscheint absolut notwendig, wenn Gott aus freier Liebe dem Menschen ein übernatürliches Endziel setzt (cf. Vatic. Sess. III, cap. 2).

II. Objektive Quelle der übernatürlichen Gotteserkenntnis ist die Selbstoffenbarung Gottes, wie sie im Paradiese begann und mit Christus endigte, wie sie einerseits ein System von Wahrheiten, andererseits eine Reihe von göttlichen Tatsachen umfaßt, subjektives Prinzip der übernatürlichen Gotteserkenntnis ist der Glaube. Ihrem Inhalte nach schließt die übernatürliche Gotteserkenntnis Wahrheiten auf, welche außerhalb des Bereiches der natürlichen Gotteserkenntnis liegen. Sie schließt diese Wahrheiten auf, indem sie in das Innere Gottes tiefer eindringt als die natürliche Erkenntnis. — Nach diesen drei Momenten unterscheidet sich die übernatürliche Gotteserkenntnis wesentlich von der bloß natürlichen, nicht mehr wesentlich aber, sondern bloß akzidentell unterscheidet sich erstere von der letzteren hinsichtlich der formellen Beschaffenheit oder hinsichtlich der Art des Vorstellens und Begreifens. Die Offenbarung durch das Wort Gottes knüpft nämlich an jene Vorstellungen und Begriffe an, die wir auf rein natürliche Weise gebildet haben oder doch zu bilden vermögen. Sie belehrt uns nur mittels unvollkommener, analogischer Begriffe und gibt uns so nur eine mittelbare und inadäquate Erkenntnis vom Wesen und den Eigenschaften Gottes. Doch wird unsere Vorstellungsweise in bezug auf Gott durch die übernatürliche Offenbarung in mehrfacher Weise akzidentell vervollkommenet, nämlich durch die Glaubensgewißheit, durch das Glaubenslicht, durch das Leben aus dem Glauben, durch mancherlei Bilder und Wirkungen Gottes, auf welche die Offenbarung uns hinweist, und ganz besonders durch die Menschwerdung Gottes selbst.

Anmerkung. Von der jenseitigen übernatürlichen Gotteserkenntnis, der sog. visio beatifica der Seligen, wird erst später gehandelt werden.

Zweite Abtheilung.

Die Wesenheit Gottes und deren Verhältnis zu seinen Eigenschaften im allgemeinen.

Literatur. Chr. Gillius, De essentia atque unitate Dei. Aelutgen, Theologie der Vorzeit, 1. Teil, 2. Abh. Derj., Philosophie der Vorzeit, 1 Bd., 5. Abh.; 2. Bd., 9. Abh. G. Feldner, Die sogenannte Aseitität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit (Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie, 7. Bd., S. 421 ff.).

§ 10. Der substantielle Begriff von Gott oder seine sogenannte metaphysische Wesenheit.

I. Es handelt sich nunmehr um eine entwickeltere Bestimmung des göttlichen Wesens, um eine nähere Erkenntnis von dem, was Gott ist, und zwar auf Grund der Offenbarung wie der Vernunftspeculation. Da nun alle unsere Gotteserkenntnis auf Erden nur eine mittelbare und analoge ist, so müssen wir nach der Analogie des Endlichen für unser Erkennen auch bei Gott Wesen und Eigenschaften, ferner die einzelnen Eigenschaften voneinander unterscheiden, obwohl in Gott selbst alles real identisch ist. Zu einer solchen Unterscheidung leiten uns auch die Schrift, die Väter und die Kirche an, indem sie sowohl vom Wesen Gottes, wie von verschiedenen Eigenschaften Gottes reden (cf. Vatic. Sess. III, cap. 1).

II. Wegen der Beschaffenheit unserer irdischen Gotteserkenntnis vermögen wir die sogenannte essentia physica (auch natura oder substantia) Gottes nicht durch einen einfachen Begriff zu erkennen, sondern nur durch Zusammenfassung einer Fülle von Begriffen. Das Wesen Gottes, das, was Gott objektiv ist, können wir uns nur vorstellen als die Summe oder den Inbegriff aller Vollkommenheiten, welche die Offenbarung und die Vernunft Gott beilegen. Wir erkennen es darum um so vollkommener, je mehr wir alle Eigenschaften Gottes zu einem Gedankenbilde zusammenfassen.

III. Aus dem soeben Gesagten ergibt sich sofort, daß es objektiv keinen einzelnen Grundbegriff Gottes, keine sogenannte essentia Dei metaphysica gibt, indem ja jede Eigenschaft Gott gleich wesentlich, ja mit ihm identisch ist. Da aber wir in unserer analogischen Auffassungsweise in jedem Eigenschaftsbegriffe nur eine Seite oder ein Moment der unendlichen Vollkommenheit Gottes denken können, so kann man immerhin fragen, ob es für unsere Erkenntnis einen substantiellen Begriff, eine Grundbestimmung,

eine sogenannte metaphysische Wesenheit Gottes gebe, d. h. einen Begriff, in welchem

1. die göttliche Allvollkommenheit in der primärsten, fundamentalsten und umfassendsten Weise gedacht wird, der

2. in unserer Gottesidee das Ersterkannte ist, welcher

3. diese Idee von allen anderen Ideen unterscheidet und zugleich

4. Quelle und Ableitungsgrund aller anderen Wesenseigenschaften Gottes bildet.

IV. Als metaphysische Wesenheit Gottes im erklärten Sinn betrachteten die Nominalisten den Inbegriff seiner sämtlichen Eigenschaften, die Skotisten die radikale Unendlichkeit Gottes, manche Thomisten und viele neuere Theologen die absolute Geistigkeit oder auch absolute Persönlichkeit Gottes, die Mehrzahl der Theologen aber die sogenannte *Wesität* Gottes oder, vielleicht besser, das *ipsum esse*. Mit *Wesität* soll ausgedrückt sein, daß Gott ein notwendiges und durch sich seiendes Wesen ist, daß seine Wesenheit das Sein selbst ist, das reine Sein, dem kein Nichtsein zukommt, ein schlechthin reales Wesen, die lautere, absolute Wirklichkeit ohne alle Möglichkeit, *actus purus*.

Daß nun diese *Wesität* in der Tat den Grundbegriff Gottes bildet, scheint die Schrift anzudeuten, wenn sie Gott den Seienden, Jehova, *ô Êv*, qui est, nennt, und zwar gerade da, wo sie ihn unterscheiden will von den falschen Göttern und von den Geschöpfen, wo sie die höchste Offenbarung über sein Wesen geben und dieses Wesen in prägnanter Weise bezeichnen will (Ex. 3, 13—15; 6, 2—3. Vgl. Deut. 32, 39—40. Jf. 41, 4; 42, 8; 43, 10. 11. 13; 44, 6; 48, 12. Apok. 1, 8; 21, 6; 22, 13). Die Väter haben stets mit besonderer Vorliebe sich in die Bezeichnung Gottes als des Seienden versenkt. Daß Gott der aus sich Seiende und das reine Sein ist, das ist auch das erste Moment unserer Erkenntnis Gottes von den Geschöpfen aus. Das reine Sein ist aber sofort auch dasjenige, was Gott charakterisiert und ihn von allen Dingen unterscheidet, die ihr Sein nicht aus sich haben. Endlich sind in der Allvollkommenheit des göttlichen Seins alle einzelnen Vollkommenheiten Gottes fundamental und virtuell enthalten, während die *Wesität* selber aus keinem anderen Attribute logisch abgeleitet werden kann.

§ 11. Der Unterschied der göttlichen Eigenschaften voneinander und vom göttlichen Wesen.

I. Im allgemeinen gibt es eine reale Unterscheidung, welche besteht zwischen zwei verschiedenen Sachen, und eine logische Unterscheidung (*distinctio rationis*), welche besteht zwischen verschiedenen Begriffen einer und derselben Sache. Letztere Unterscheidung ist wiederum entweder rein begrifflich (*distinctio rationis ratiocinantis*), wenn eine Sache durch mehrere, aber durchaus synonyme Begriffe ausgedrückt wird, oder sie ist begrifflich mit einem in der

Sache selbst gelegenen Grunde (*distinctio rationis ratiocinatae* oder *virtualis, cum fundamento in re*), wenn eine Sache durch mehrere, aber inhaltlich verschiedene, nicht synonyme Begriffe ausgedrückt wird. Die Skotisten fügten noch die *distinctio formalis* hinzu, welche bestehen soll nicht zwischen den verschiedenen Begriffen einer Sache, auch nicht zwischen verschiedenen Sachen, sondern zwischen den verschiedenen Seinsgraden oder Formalitäten einer und derselben Sache.

II. 1. Die Eunomianer lehrten, zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Eigenschaften bestehe nicht nur kein realer, sondern auch kein in der Sache begründeter begrifflicher, kein virtueller Unterschied, alle Attribute seien gleichbedeutend, synonym, tautologisch.

2. Gilbertus Porretanus lehrte wie einen realen Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott, so vielleicht auch einen realen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften und zwischen den einzelnen Eigenschaften Gottes.

3. Die Nominalisten und viele neuere Protestanten, besonders Schleiermacher, meinten, die Eigenschaften Gottes seien bloße Beziehungen Gottes zur Welt und nur insofern verschieden, als Gott nach diesen Beziehungen verschieden benannt wird.

4. Die Skotisten lehrten, die Eigenschaften Gottes seien formaliter verschieden, indem sie die verschiedenen schon vor unserem Denken vorhandenen Formalitäten der einfachen Wesensrealität Gottes zum Ausdruck bringen.

5. Thomas und die Mehrzahl der Theologen hält fest, die Eigenschaften Gottes seien unter sich und vom Wesen Gottes virtuell verschieden, d. h. nicht sachlich, sondern nur begrifflich, jedoch so, daß unsere verschiedenen Begriffe in der Sache selbst begründet sind.

III. 1. Die göttlichen Eigenschaften sind untereinander und vom Wesen Gottes nicht real verschieden. Das ist die notwendige Konsequenz der von der Schrift und Tradition bezeugten absoluten Einfachheit Gottes. Es ist auch direkt gelehrt, wenn die Schrift einzelne Attribute mit dem göttlichen Wesen, mit Gott selbst identifiziert, z. B. Joh. 11, 25; 14, 6: *Ego sum via et veritas et vita*. 1. Joh. 1, 5; 4, 8; wenn die Väter sagen, daß Gott nicht wie die Geschöpfe gewisse Eigenschaften habe, daß er vielmehr jede Vollkommenheit sei. Es ist endlich festgestellt gegen Gilbert zu Rheims vom Papste Eugen III. (D. 329).

2. Die göttlichen Eigenschaften sind auch nicht bloß in unserem Denken, rein mentaliter verschieden. Die Väter lehren gegen die Eunomianer, daß das unendlich vollkommene, absolut einfache Wesen Gottes nur durch viele und verschiedene Begriffe von uns erkannt werden kann, daß also dasjenige, was wir unter jeder Eigenschaft denken, im einfachen Wesen Gottes selbst begründet ist.

3. Die Eigenschaften Gottes sind untereinander und vom Wesen Gottes nach der allein haltbaren Ansicht virtualiter verschieden. Die Schrift wie die Väter legen Gott im wahren und eigentlichen Sinne verschiedene Eigenschaften bei, während sie andererseits an der realen Identität derselben festhalten. Darin eben besteht die unendliche Vollkommenheit Gottes, daß er alle Vollkommenheiten des Seins in sich trägt, welche in den Kreaturen nur getrennt und unvollkommen sich finden und von uns nur getrennt gedacht werden können, so daß das eine absolut einfache Wesen Gottes unter verschiedenen, einander ergänzenden Gesichtspunkten aufgefaßt werden muß.

4. Ein formaler Unterschied unter den Eigenschaften Gottes kann nicht angenommen werden; denn bestünde in Gott schon vor unserem Denken und unabhängig von demselben ein Unterschied, so wäre das offenbar ein realer, ein objektiver, wenn auch nicht zwischen verschiedenen Sachen, so doch zwischen verschiedenen Modalitäten einer Sache. Das aber erscheint unvereinbar mit der unendlichen Vollkommenheit und mit der absoluten Einfachheit Gottes.

§ 12. Einteilung der göttlichen Eigenschaften.

Nach verschiedenen Gesichtspunkten können die göttlichen Eigenschaften sehr verschieden eingeteilt werden. Häufig unterscheidet man negative und positive oder affirmative Eigenschaften, je nachdem sie ihrem formalen Begriffe nach eine Unvollkommenheit der Geschöpfe von Gott verneinen oder eine Vollkommenheit derselben von ihm bejahen. In gewissem Sinne sind aber alle Eigenschaften negativ, sofern sie eine Verneinung der endlichen Seins- und Prädikationsweise mit sich führen, gleichviel ob dies im sprachlichen Ausdruck hervortritt oder nicht. Andererseits sind alle positiv, insofern sie eine Bejahung der Vollkommenheit des Endlichen involvieren. Für eine systematische Ordnung und Reihenfolge, bezw. Einteilung der göttlichen Eigenschaften kann man als Fundament am besten die innere Stufenfolge der Hauptmomente unserer Gottesidee zugrunde legen. Demnach unterscheiden wir

1. allgemeine Wesenseigenschaften Gottes oder Attribute des göttlichen Seins, der göttlichen Wesenheit,

2. besondere Wesenseigenschaften Gottes, die ihm spezifisch zukommen als dem absoluten Geiste im Sinne des Theismus, oder Attribute der göttlichen Natur, des göttlichen Lebens.

Dritte Abteilung.

Die Eigenschaften Gottes im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Seins oder der göttlichen Wesenheit.

§ 13. Die mit dem Grundbegriffe Gottes unmittelbar gegebenen Eigenschaften, speziell die absolute Vollkommenheit Gottes.

I. Mit der sogenannten Aseitität Gottes sind unmittelbar, in gewissem Sinne sogar als bloße Umschreibungen oder besondere Fassungen derselben gegeben

1. die Ursprungslosigkeit,
2. die Unabhängigkeit,
3. die Unbedingtheit,
4. die Notwendigkeit Gottes.

Während die Geschöpfe ihrem Wesen nach geworden, abhängig, bedingt, kontingent sind, ist das aus sich seiende Wesen absolut, d. h. frei von jeder Begründung durch ein Fremdes, von jeglicher Abhängigkeit, Bedingtheit und Zufälligkeit. Vgl. Apg. 17, 25. Röm. 11, 34—36. Vat. sess. III. cap. 1. can. 3—5 gegenüber dem Pantheismus, auch gegenüber Günther, nach welchem Gott zur Erlangung seiner absoluten Vollkommenheit der Welt bedurfte.

II. Aus den eben genannten Eigenschaften Gottes, speziell aus seiner Notwendigkeit resultiert von selbst seine absolute Vollkommenheit. Im Unterschied von den Geschöpfen, die erst vollkommen werden und es von Anfang an noch nicht sind, die ferner immer nur eine relative und partikulare Vollkommenheit besitzen, ist Gott von Anfang an unendlich vollkommen. Er ist absolut all dasjenige, was er seinem Wesen nach sein kann und sein soll, ist also vollkommen in wesenhafter und wesentlicher Weise (vgl. Jf. 40, 13. Matth. 5, 48. Apg. 17, 25. Röm. 11, 35 und das Vat. sess. III. cap. 1: *Omni perfectione infinitus*). Die Vollkommenheit Gottes umfaßt dem Inhalte nach alles, was als Vollkommenheit vorhanden ist oder gedacht werden kann (Ex. 33, 19. Sir. 43, 29. Apg. 17, 25. Röm. 11, 36). Näherhin besitzt Gott alle partikularen Vollkommenheiten der übrigen Dinge virtualiter und eminenter, der Kraft nach, auf vorbildliche Weise, ja auf höhere Weise als die Geschöpfe (vgl. 4. Laterankonzil, Kapitel 2, D. 358). Seine Vollkommenheit hat kein Maß und Ziel über sich, ist vielmehr selbst Maß und Ziel jeder Vollkommenheit, ist eine schlechthin unvergleichliche Vollkommenheit (Jf. 34, 10. Jf. 10, 15—17; 44, 7. Sir. Kap. 42 und 43). — Diese göttliche Vollkommenheit kann aufgefaßt werden als fundamentales Attribut des göttlichen Seins, welches näher bestimmt wird durch eine Reihe von negativen und eine Reihe von positiven Attributen des Seins Gottes.

A. Die negativen Attribute des göttlichen Seins.

§ 14. Die Einfachheit Gottes.

Einfach ist der Gegensatz von zusammengesetzt. Man unterscheidet nun eine physische Zusammensetzung, wie sie den körperlichen Dingen eignet, die aus Teilen bestehen und durch Verbindung von Materie und Form ihren Bestand haben, ferner eine metaphysische Zusammensetzung, wie sie besteht zwischen real verschiedenen Seinsbestimmungen desselben, wenn auch physisch einfachen Wesens, also in den reinen Geistern, insofern auch in ihnen eine Verbindung der Wirklichkeit mit der Möglichkeit oder verschiedener sich ergänzender Realitäten denkbar ist. Der Gegensatz der physischen Zusammensetzung ist die physische Einfachheit, der Gegensatz der metaphysischen Zusammensetzung ist die metaphysische Einfachheit.

I. Gott ist physisch einfach, d. h. unförplich, rein geistig. Die Schrift lehrt zunächst, man könne und dürfe kein Bild von Gott machen (Ex. 20, 4 ff. Deut. 4, 16. 35. 40, 18). Das sei die Torheit der Heiden, daß sie Gott körperlich sich denken (Weish. 13. Röm. 1, 23 f. Apg. 17, 29). Die Schrift lehrt ausdrücklich die Unkörperlichkeit und Geistigkeit Gottes (Job 10, 4. Joh. 4, 24. 2. Kor. 3, 17), ferner seine Unsichtbarkeit (Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17; 6, 16). In der Tradition wird die Unkörperlichkeit Gottes gegen die Heiden von Anfang an geltend gemacht. Es wird betont, daß Gott keine körperlichen Organe, keine Sinnlichkeit, keine sinnlichen Empfindungen und Leidenschaften im endlichen Sinne zukommen, daß ihm all dieses nur in einem bildlichen Sinne zugeschrieben werden könne. Wenn Tertullian, Laktantius und einzelne andere Gott für einen Körper erklärten, ihm Gestalt und Figur zugeschrieben, so wollten sie damit vielleicht nur sein reales Sein stark betonen. Körperlichkeit im eigentlichen Sinne schrieben aber Gott zu die Elementinen, die Sekte der Audianer, einige ägyptische Mönche, im Mittelalter die Albigenser. Gegen letztere definierte das vierte Laterankonzil, Gott sei „natura simplex omnino“ (D. 355. cf. Vat. Sess. III, cap. 1).

II. Gott kommt auch metaphysische Einfachheit zu. Dies lehrt 1. die Schrift, zwar nicht dem Wortlaute, wohl aber der Sache nach. Gott ist nach ihr der Seiende, das Leben, die Wahrheit, die Liebe u. s. w. (Ex. 3, 14. Joh. 14, 6. 1. Joh. 4, 8 u. a. St.). Also er hat nicht bloß gewisse Eigenschaften, er ist mit denselben identisch. Ferner ist Gott ohne Wechsel (Jak. 1, 17), unvergänglich (Röm. 1, 23), also ohne Übergang vom Wesen zur Existenz, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von dem Vermögen zum Akte u. dgl. Er ist unendlich vollkommen und unbegreiflich, also erhaben über alle Gattungs- und Artvollkommenheiten, weil die Vollkommenheiten von allem in sich schließend.

2. Die Väter halten in den verschiedensten Wendungen die über alle endlichen Gegenstände erhabene Wesenseinfachheit Gottes fest. Speziell gegen die Eunomianer lehren sie, daß in Gott zwischen Wesen und Eigenschaften keine reale Verschiedenheit sei.

3. Die Kirche hat die absolute Einfachheit Gottes definiert auf dem vierten Laterankonzil und dem Vatikanum.

4. Nationell folgt dieselbe daraus, daß ohne sie die wesenhafte Unendlichkeit und die absolute Vollkommenheit Gottes nicht bestehen könnten. Sie ist ferner gefordert, weil sie an sich schon eine hohe Vollkommenheit ist, weil nur ein einfaches Wesen, nicht aber ein zusammengesetztes aus sich und notwendig und unabhängig sein kann.

III. Im einzelnen werden durch die metaphysische Einfachheit folgende Arten der Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen:

1. die aus Wesenheit und Sein,

2. die aus Natur und Person, wie besonders das vierte Laterankonzil entschied,

3. die Zusammensetzung der Substanz mit notwendig oder zufällig ihr anhaftenden Akzidentien, sowie der letzteren untereinander. Demgemäß ist nicht etwa als Akzidens in Gott zu denken seine Größe, sein Vermögen, zu wirken oder seine Macht; es gibt keine Zusammensetzung in ihm, wie sie hervorgeht aus dem realen Unterschied einer Tätigkeit von einer anderen oder von verschiedenen Arten von Tätigkeiten. Alle Tätigkeit, die nach innen und die nach außen gehende, die notwendige und die freie, wird von Gott geübt durch einen einfachen, mit seinem Wesen identischen Akt; nur seinen Wirkungen und Beziehungen nach (terminative) ist der an sich (entitative) absolut einfache Akt Gottes vielfältig und verschiedenartig;

4. jene Zusammensetzung, welche besteht zwischen den Gattungs- und Arteigentümlichkeiten der geschaffenen Wesen.

§ 15. Die Unendlichkeit Gottes.

Die Unendlichkeit Gottes soll bedeuten, daß der Reichtum der Vollkommenheit oder der Seinsfülle Gottes keine Grenzen hat und haben kann, daß Gott im unbeschränkten Besitz aller irgendwie möglichen Vollkommenheiten ist und daß jede derselben in Gott wiederum unbeschränkt ist (vgl. Ps. 144, 3; 146, 5. Baruch 3, 25. Sir. 43, 29 ff., ebenso die Väter und das Vatikanum, Sess. III, cap. 1). Ein durch sich seiendes, schlechthin vollkommenes Wesen ist notwendig auch unendlich, indem dessen Seinsfülle nur als unbegrenzt nach allen Richtungen hin gedacht werden kann. Demnach ist Gott verschieden nicht bloß vom Endlichen, sondern auch vom endlos Endlichen, vom abstrakt Unendlichen nach der Fassung des Pantheismus. Er ist das aktuell, das konkret Unendliche, welches im höheren, eminenten Sinne all das ist, was die Kreaturen sind oder sein können (vgl. E. Gutberlet, Das Unendliche, 1878).

§ 16. Die Unveränderlichkeit Gottes.

I. Veränderung ist der Übergang eines Dinges von einem Zustand des Seins in einen anderen, sei es durch Verwandlung der Substanz, sei es durch Erlangung oder Verlust von Attributen, durch Übergang von der Potenz zum Akte, von einem Akte zu einem anderen u. dgl. Die Aufhebung jeder derartigen Veränderung heißt Unveränderlichkeit.

Gott ist absolut unveränderlich (*incommutabilis*). Er schließt jede eigentliche innere Veränderung aus. So lehren

1. die Schrift (Ex. 3, 14. Num. 23, 19. Ps. 101, 26 ff. Mat. 3, 6. Jak. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio u. a. St.*);

2. die Väter gegen die Stoiker, Gnostiker und Manichäer, Patripassianer, Arianer, Eutychianer u. s. w.;

3. die Kirche auf dem Nicänum (D. 18), dem Chalcedonense (D. 134), dem 4. Laterankonzil (D. 355), dem Vatikanum (Sess. III, cap. 1);

4. auch die Vernunft, indem jede Veränderung eine Zusammenfassung und eine Vervollkommenung Gottes bewirken würde.

II. Mit der absoluten Unveränderlichkeit Gottes steht nicht im Widerspruch, daß er verschiedene Beziehungen zu den Geschöpfen habe und zeitlich so oder anders sich offenbare. Bei Erklärung dieses Satzes muß man vor allem berücksichtigen, daß Gott alles, was er wirkt, durch einen absolut einfachen Akt wirkt, daß aber wir von diesem göttlichen Wirken ebenso wie vom Wesen Gottes nur eine analoge, inadäquate Kenntnis haben können in der von der geschöpflichen Art des Wirkens abstrahierten, unangemessenen Weise. — Die Unveränderlichkeit Gottes erscheint mit der Veränderlichkeit seiner Werke und ihrer Beziehungen zu Gott nicht unvereinbar, wenn man die Veränderungen selbst ausschließlich auf Seite der Geschöpfe verlegt, wenn man alles, was in den Beziehungen der Geschöpfe zu Gott als endlich, als zeitlich, als ein Werden sich darstellt, nur in den Produkten des nach außen gehenden Wirkens Gottes sucht.

§ 17. Die absolute Überweltlichkeit oder Unzusammensetzbarkeit Gottes.

Dieses Attribut ist ein Komplement der absoluten Einfachheit Gottes und der extreme Gegensatz gegen jeden Pantheismus. Es folgt aus dem Dogma von der Schöpfung aus nichts, aus der Verwerfung jeglicher Form des Pantheismus und daraus, daß in Christo nach der Glaubenslehre göttliche und menschliche Natur ohne Vermischung und ohne Zusammenfassung vorhanden sind (D. 134).

§ 18. Die Unermesslichkeit Gottes.

Dieses Attribut drückt die Erhabenheit Gottes über alle Räumlichkeit und Ortlichkeit aus. Wir negieren damit, daß Gott wie die körperlichen Dinge im Raum ausgebreitet und darum äußer-

lich umgrenzt ist, oder daß er den Raum *circumscriptive* erfüllt gleich den Körpern, welche andere Körper von ihrem Raume ausschließen und durch sie von deren Raum ausgeschlossen werden. Wir negieren ferner, daß er wie die geschaffenen Geister an einen bestimmten Raum gebunden ist, oder daß er den Raum *definitive* erfüllt; auf diesen oder jenen Raum beschränkt bleibt. Zugleich aber setzen wir die virtuelle Ausdehnung Gottes als eine aktuell unendliche, welche nicht nur jeder beliebigen körperlichen Ausdehnung adäquat ist, sondern durch keine noch so sehr erweiterte Ausdehnung in ihrer Tragweite vollständig ausgemessen werden kann, welche ebenso sehr hinausragt über die Grenzen des Raumes, wie die Ewigkeit über die Schranken der Zeit. Die Schrift lehrt nicht bloß, daß Gott in den voneinander entferntesten Theilen der Welt gegenwärtig sei (Deut. 4, 39. Ps. 138, 7 ff. Jer. 23, 24. Jf. 66, 1. Matth. 5, 34—35), sie lehrt auch, daß seine Größe nach allen Richtungen hin über die Welt hinausragt, z. B. Job 11, 7—9. 3. Kön. 8, 27. Ps. 8, 2. Jf. 40, 12, ähnlich auch die Väter. Immensus wird Gott genannt im Athanasianum (D. 136), dem 4. Laterankonzil (D. 355) und dem Vatikanum (Sess. III, cap. 1).

§ 19. Die Ewigkeit Gottes.

I. Die Ewigkeit Gottes drückt aus, daß seine Dauer

1. eine unendliche ist, d. h. ohne Anfang und ohne Ende,
2. eine unveränderliche, d. h. ohne aktuelle Aufeinanderfolge verschiedener Zustände und Tätigkeiten,

3. eine absolut einfache, d. h. daß jedes Moment derselben alle übrigen Momente wesentlich fordert und einschließt, so daß weder aktuell noch potenziell eine Vergangenheit oder Zukunft in Gott möglich ist, sondern nur eine stehende Gegenwart. Wir gewinnen den Begriff der Ewigkeit nur auf analoge Weise durch Negation der Zeitlichkeit und zwar einerseits des Anfangs und Endes, andererseits jeglicher Sukzession und Teilbarkeit der Zeit.

II. Daß Gott absolut überzeitlich oder ewig (*aeternus*) ist, lehrt die Schrift an zahllosen Stellen, z. B. Deut. 32, 40. Jf. 40, 28. Ps. 101, 26 ff. 1. Tim. 1, 17. Apok. 1, 8, ebenso die Väter, besonders gegen die Arianer, dann die Kirche im Athanasianum (D. 136), dem 4. Laterankonzil (D. 355) und dem Vatikanum (Sess. III, cap. 1), endlich auch die Vernunft.

III. Im Verhältnis zur Zeitlichkeit der Geschöpfe ist die Ewigkeit Gottes vor allem so zu fassen, daß sie wegen der Unendlichkeit ihrer Dauer der ganzen wirklichen und möglichen Zeit und jedem Momente derselben koexistiert, so daß Gott für jeden wirklichen oder möglichen Zeitmoment ebenso Vergangener und Zukünftiger, wie Gegenwärtiger ist. Da aber die unendliche Dauer Gottes zugleich absolut einfach und unteilbar ist, so koexistiert Gott jedem Zeitmoment mit seiner ganzen Dauer. Daraus folgt, daß unter dem

Gesichtspunkt der Ewigkeit das Kommen und Gehen der zeitlichen Dinge nicht als etwas Zukünftiges oder Vergangenes, sondern nur als etwas Gegenwärtiges sich darstellt. Das schließt aber keine ewige Koexistenz der Geschöpfe mit Gott ein. Sie koexistieren der Ewigkeit dann, wann sie sind, nicht vorher und nicht nachher (*Coexistunt toti aeternitati, sed non totaliter*).

§ 20. Die Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unausprechlichkeit Gottes.

Die Unsichtbarkeit Gottes drückt aus, daß er nicht geschaut werden kann durch das sinnliche Auge des Geschöpfes (vgl. Ex. 33, 20. 1. Tim. 6, 16), aber auch nicht durch das natürliche geistige Auge desselben (vgl. Joh. 1, 18; 6, 46. Röm. 1, 20. 1. Kor. 2, 11; 13, 12), sondern nur durch ein besonderes, den Seligen des Himmels gewährtes Licht.

Die Unbegreiflichkeit Gottes drückt aus, daß kein Geschöpf, auch nicht durch die jenseitige unmittelbare Anschauung Gottes eine vollkommen adäquate, eine absolut allseitige und durchdringende Erkenntnis von Gott haben kann (vgl. Sir. 43, 30—35. Job 11, 7; 36, 26. Jer. 32, 19. 1. Kor. 2, 10—11. 1. Tim. 6, 16, dann das 4. Laterankonzil, D. 355 und das Vatikanum, Sess. III, cap. 1: *Deus incomprehensibilis*).

Die Unausprechlichkeit Gottes ist nur eine Folge seiner Unbegreiflichkeit (vgl. Sir. 43, 30 f., dann das 4. Laterankonzil, D. 355 und Vatikanum, Sess. III, cap. 1: *Deus super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*).

B. Die positiven Attribute des göttlichen Seins.

§ 21. Die Einheit und Einzigkeit Gottes.

Die Einheit Gottes besagt zunächst, daß Gott ein Wesen ist der Zahl nach, nicht ein Komplex von Göttern, sondern ein in sich ungeteiltes, für sich bestehendes Wesen, ja in höchster und einziger Weise in sich eins und gegenüber allen anderen Wesen selbständig. Die Einzigkeit Gottes (*unicitas* oder *unitas singularitatis*) besagt, daß er ein Wesen ist der Art nach, durchaus einzig und unvergleichlich in seiner Art, so daß sein Wesen nicht in mehreren getrennten Individuen derselben Art sich finden kann, daß vielmehr eine solche Vervielfältigung des göttlichen Wesens schlechtthin unmöglich ist. Diese Einheit und Einzigkeit Gottes ist wiederholt ausgesprochen im alten Bunde, z. B. Ex. 20, 2—5. Deut. 4, 35; 6, 4—6; 32, 39. Ps. 17, 32. Ps. 44, 6 u. f. w. Auch Christus hat das Gebot, den einen und einzigen Gott zu lieben, wiederholt eingeschärft (Mark. 12, 29—30). Die Väter haben gegenüber den Heiden, den dualistischen Gnostikern und Manichäern die Einheit und Einzigkeit Gottes von Anfang an als Offenbarungslehre aus-

gesprochen und zugleich mit wissenschaftlichen Gründen aus der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens, ferner aus der Idee der einheitlichen Weltordnung und Weltregierung zu verteidigen gesucht. Die Kirche hat ihren Glauben an einen Gott besonders hervorgehoben im Nicänum (D. 17), dem 4. Laterankonzil (D. 335: Unus solus est verus Deus) und dem Vatikanum (Sess. III, cap. 1. can. 1).

§ 22. Die absolute objektive Wahrheit, Güte, Schönheit und Würde Gottes.

I. Gott ist die absolute, wesenhafte Wahrheit selbst. Er besitzt wie eine unendliche Vollkommenheit, so auch eine unendliche Erkennbarkeit. Er ist identisch mit seiner Erkenntnis. Er vermag jede Erkenntnis kraft voll zu sättigen, ist Quelle und höchstes Maß aller Wahrheit, erste oder Urwahrheit (vgl. Joh. 14, 6. Röm. 3, 4. 1. Joh. 5, 6).

II. Gott ist die Güte selbst und das höchste Gut, indem er die Fülle alles Begehrtenwerthen besitzt, absolut und in einziger Weise liebenswürdig ist, unbedingte und höchste Anerkennung und höchstes Wohlgefallen verdient, indem er ferner erste Ursache, höchstes Maß aller Güte der Geschöpfe und Gegenstand ihrer Seligkeit ist (vgl. Luf. 18, 19).

III. Gott ist die absolute Schönheit oder die Schönheit selbst, indem er vermöge der in seinem einfachen Wesen eingeschlossenen unendlichen Vollkommenheit, insbesondere vermöge der Einheit seines Wesens in der Dreiheit seiner Personen eine derartige Einheit in der Mannigfaltigkeit besitzt, daß er zur eindringendsten Beschauung auffordert und unendliche Wonne und unendlichen Genuß in der Beschauung bereitet (vgl. Weish. 13, 1), indem er ferner alle Arten und Formen der Schönheit eminent in sich enthält (cf. Nieremberg, Della bellezza di Dio).

IV. Wegen seiner Vollkommenheit kommt Gott auch die höchste Würde zu, kraft deren alles in ihm ehrwürdig und unantastbar und er selbst heilig im objektiven Sinne ist. Es kommt ihm zu die absolute Majestät, die unumschränkte Herrschaft über alle Dinge (vgl. 1. Tim. 6, 15. Apof. 5, 12—13; 17, 14).

§ 23. Die Allmacht Gottes.

I. Wir verstehen unter Allmacht Gottes jene Eigenschaft, kraft deren er durch seinen Willen alles außerhalb seiner hervorbringen kann, was metaphysisch-möglicherweise hervorgebracht werden kann, was den Gesetzen seiner eigenen intelligenten und moralischen Natur nicht widerspricht. Eine solche Allmacht lehren die Schrift, z. B. Gen. 17, 1; 18, 14. Num. 11, 23. Job 42, 2. Weish. 12, 18. Matth. 19, 26: Apud Deum omnia possibilia sunt. Luf. 1, 37, desgleichen die Väter und die kirchlichen Symbole,

schon das Apostolikum (D. 2). Auch die Vernunft erkennt, daß Gott Macht besitzen muß und daß diese Macht durch nichts außer Gott beschränkt sein kann, daß sie vollkommen ist wie das Sein Gottes selbst. Daher folgt auch die nähere Beschaffenheit dieser Macht aus der Beschaffenheit des göttlichen Seins. Sie ist eine wesenhafte Macht, identisch mit der Wesenheit Gottes selbst, darum keiner Entwicklung, keiner Veränderung fähig, absolut einfach, unendlich, allörtlich, ewig.

II. Nach der Schrift und den kirchlichen Symbolen ist die Erschaffung der Dinge aus nichts die spezifische Tat der göttlichen Macht; auch nach den Theologen ist die göttliche Macht im Unterschied von der Macht der geschöpflichen Ursachen, die nur auf schon vorhandene Subjekte durch Veränderung oder Bewegung eingreifen können, auf das ganze substantielle Sein der Dinge gerichtet, so daß alles Seiende als Seiendes oder Seinkönnendes nur denkbar ist in der Abhängigkeit von der göttlichen Macht. — Speziell mit Rücksicht auf ihren Umfang und ihre objektive Tragweite heißt die Macht Gottes Allmacht. Es ist in dieser Beziehung Dogma, daß Gott noch anderes wirken könnte, als was er tatsächlich wirkt; Gott kann alles hervorbringen, was als wirklich denkbar ist, was er selbst wollen kann. Damit ist zugleich gesagt, daß seine Macht so vollkommen ist wie sein Wesen und sein Wille. Eben darum aber ist gerade durch die Allmacht Gottes ausgeschlossen, daß er etwas wirken könne, was seinem Wesen und seiner Vollkommenheit nicht entsprechen würde. Aus dem gleichen Grunde kann Gott auch einmal gefasste Ratschlüsse nicht ändern, und insofern lehren die Theologen, es sei manches nach Gottes *potentia ordinata*, das heißt nach göttlicher Macht, wie sie durch seine freien Entschlüsse einmal angeordnet ist, nicht mehr möglich, was abgesehen von jenen Entschlüssen oder *potentia absoluta* möglich wäre.

§ 24. Die Allgegenwart Gottes.

I. Während die Unermesslichkeit Gottes seine Erhabenheit über alle Grenzen des Raumes bezeichnet, drückt seine Allgegenwart zunächst das nähere Verhältnis seiner unermeßlichen Größe zum wirklichen Raume und zu den Dingen im Raume aus und schließt zugleich jenes andere Verhältnis ein, kraft dessen die Geschöpfe zu Gott als ihrer höchsten und innersten Ursache in Beziehung stehen. Sie schließt also drei Momente in sich, nämlich daß Gott im wirklichen Raume und in jedem Teile desselben gegenwärtig sei seiner Wesenheit nach (*per essentiam*), eben insofern seiner Unermesslichkeit, daß er aber auch in allen Dingen gegenwärtig sei als die wirkende Ursache ihres Seins und all ihrer Vollkommenheiten (*per potentiam*) und daß er ihnen gegenwärtig sei vermöge seiner allumfassenden Erkenntnis (*per praesentiam*). Dies alles ist angedeutet in der Schrift (vgl. Apg. 17, 28: *In ipso vivimus et movemur et*

sumus. Röm. 11, 36. Ephes. 4, 6. Kol. 1, 17 und die in § 18 angeführten Stellen). Die Väter lehren die Allgegenwart Gottes als eine hervorragende Grundlage des christlichen Lebens und fassen sie gegenüber einigen Gnostikern nicht bloß als dynamisch, sondern als substantiell, indem sein Wirken sich nicht trennen lasse von seinem Wesen. — Die Lehre der Sozinianer und anderer, daß Gott nur seiner Kraft und seiner Wirksamkeit nach in den Dingen sei, seiner Wesenheit nach aber im Himmel, ist deshalb häretisch.

II. Die wirkliche Allgegenwart Gottes ist selbstverständlich bedingt durch die Existenz von Dingen außer Gott. Unabhängig von der Schöpfung kann man nur reden von einer in der Unermeßlichkeit Gottes begründeten möglichen Allgegenwart, die virtuell auf alle möglichen Räume sich erstrecken kann. Die wirkliche Allgegenwart Gottes ist nach dem Gesagten eine gewisse Weltinnerlichkeit Gottes, eine Immanenz Gottes in der Welt, und das ist der Wahrheitsrest, der jedem Pantheismus einwohnt, ohne aber denselben zu legitimieren. — Von der Allgegenwart Gottes überhaupt sind zu unterscheiden die verschiedenen Arten und Grade einer besonderen freien Gegenwart, einer Gnadeneinwohnung Gottes in einzelnen Orten oder Kreaturen. Obwohl nämlich Gott mit seiner Substanz und Macht in allen Dingen gegenwärtig ist, so ist er doch nicht in allen und bei allen gleichmäßig gegenwärtig. Er ist z. B. in einem ganz besonderen Maße gegenwärtig in der Menschheit Christi, wiederum anders in den Seligen oder im Himmel, wieder anders in den Gerechten auf Erden, in der Kirche u. s. w.

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Lebens oder der göttlichen Natur.

§ 25. Das Leben Gottes im allgemeinen.

Leben ist Selbstbewegung im weitesten Sinne. Es betätigt sich nach zwei Richtungen als aufnehmende und als strebende Tätigkeit. Beim Leben des Geistes wird die aufnehmende Tätigkeit zur intellektuellen Erkenntnis, die strebende zum Wollen. — Es ist eine elementare Wahrheit des Glaubens wie der Vernunft, daß Gott lebendig ist; klar ist ferner, daß sein Leben ein geistiges, ja ein rein geistiges, ein absolut und eminent geistiges ist, das sich nur betätigt in den Formen des Erkennens und Wollens (vgl. Deut. 32, 40. Joh. 5, 26; 14, 6. Apg. 14, 14). Gott ist ferner lebendig durch sich selbst. Er besitzt nicht bloß Leben, er ist sein Leben. Er ist die ganze Fülle des Lebens. Alles andere kann nur durch ihn leben (vgl. 1. Joh. 1, 2; 5, 20). Das Leben Gottes ist wie sein Sein absolut einfach, absolut vollkommen, unendlich, unwandelbar, ewig.

A. Die göttliche Erkenntnis und ihre Attribute.

Literatur. D. Ruiz, *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei* (1629). V. Ramirez, *De scientia Dei* (1708). E. Schneider, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin.* 4 Bde. (1884—86) u. v. a.

§. 26. Natur und Beschaffenheit der göttlichen Erkenntnis im allgemeinen.

I. Es ist ein Fundamentalsatz der Vernunft und des Glaubens, daß Gott überhaupt eine geistige Erkenntnis und zwar, entsprechend der Vollkommenheit seines Wesens, eine durchaus vollkommene Erkenntnis besitzt. Er ist ja der freie Schöpfer und Ordner der ganzen Welt, der Urheber der sittlichen Ordnung, Quelle und Ideal aller geistigen Erkenntnis (vgl. Eßher 14, 14: Domine, qui habes omnium scientiam. Sir. 1, 5; 42, 19—20. 1. Rön. 2, 3. Röm. 11, 33. Kol. 2, 3. Vatic. Sess. III, cap. 1: Deus intellectu infinitus).

II. Das göttliche Erkennen ist wie alle übrigen Attribute Gottes identisch mit seinem Wesen. Gott ist sein Erkennen; folglich besteht in ihm kein realer Unterschied zwischen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisakt und zwischen dem letzteren und dem Erkenntnisgegenstand. Auch kann sein Erkennen durch nichts außer ihm angeregt werden oder irgendwie bedingt sein. Gott besitzt weiterhin in seinem eigenen Wesen einen Gegenstand, der durch sich selbst und um seiner selbst willen für Gott sich erkennbar macht, der also nicht bloß Gegenstand, sondern auch Grund der Erkenntnis Gottes ist. Alle übrigen Dinge fallen unter die göttliche Erkenntnis nicht infolge einer nur von ihnen kommenden Einwirkung auf Gott, nicht um ihrer selbst willen, sondern kraft ihrer Abhängigkeit von Gott, dem Prinzip alles Seienden außer ihm.

III. Der weisehafte Charakter und der eigentümliche Organismus des göttlichen Erkennens bedingen die höchste Vollkommenheit desselben; es erschaut die Dinge in ihrem tiefsten Grunde, es ist ein intuitives Erkennen, kein fortschreitendes, kein abstraktives und diskursives, es ist ein durchaus komprehensives und eminent untrügliches Erkennen. Das göttliche Erkennen ist ferner innerlich notwendig und absolut einfach, insofern Gott sich selbst und alles andere durch einen einzigen, unteilbaren Akt erkennt. Es ist unendlich, unwandelbar, ewig. — Das göttliche Erkennen ist wegen seiner unendlichen Vollkommenheit für den geschaffenen Verstand ungreiflich und zwar sowohl seiner formellen Beschaffenheit nach oder hinsichtlich der Art und Weise, wie Gott alles durch einen absolut einfachen Akt schaut, als auch seiner materiellen Seite nach oder mit Rücksicht auf seinen unendlichen Inhalt und Umfang. In letzterer Hinsicht geben uns Vernunft und Offenbarung die einzelnen Gebiete an, worauf sich das Erkennen Gottes erstreckt und je nach Verschiedenheit dieser Gebiete und unserer auf die letzteren gerichteten Auffassung setzen wir in dem an sich absolut einfachen Erkennen Gottes

verschiedene virtuelle Unterschiede, reden von verschiedenen Arten des göttlichen Erkennens.

§ 27. Die einzelnen Arten der göttlichen Erkenntnis. Einteilung der letzteren.

Man unterscheidet:

1. eine schlechtin notwendige und eine freie Erkenntnis Gottes. Objekt der ersteren ist Gott selbst und alles durch Gott Mögliche als rein möglich gedacht. Objekt der letzteren sind die durch den freien Willen Gottes bedingten wirklichen Dinge außer Gott.

2. eine spekulative und eine praktische Erkenntnis. Gegenstand der ersteren sind Gott und die endlichen Dinge, insofern sie von Gott ihrem Sein und Wesen nach erkannt werden. Gegenstand der letzteren sind die außergöttlichen Dinge, insofern Gott erkennt, daß und wie er dieselben schöpferisch darstellen kann und darstellen wird.

3. eine billigende und mißbilligende Erkenntnis (*scientia approbationis* und *reprobationis*). Objekt der ersteren sind das Gute und die Guten (vgl. Gen. 1, 31), Objekt der letzteren sind das Böse und die Bösen, welche (nach Matth. 7, 23; 25, 12: *Nescio vos*) von Gott insofern nicht gekannt werden, als er sie vermöge der billigenden Erkenntnis nicht erkennt.

4. die sog. *scientia simplicis intelligentiae* und *scientia visionis*. Gegenstand der ersteren ist das bloß Mögliche, Gegenstand der letzteren das Wirkliche. — Daß Gott auch das bedingt Wirkliche oder bedingt Zukünftige (die *conditionate futura*) erkennt, halten die Theologen gemeiniglich fest. Ob aber diese letztere Erkenntnis als eine besondere Art von den beiden ersteren zu unterscheiden sei oder nicht, ist eine berühmte Kontroverse. Nach den Thomisten erkennt Gott alles Zukünftige als möglich in seinem Wesen, als zu verwirklichend oder nicht zu verwirklichend aber erst in seinen eigenen ewigen Ratschlüssen; diese seien das Mittel, durch welche Gott auch die bedingt zukünftigen Entschlüsse des Menschen erkenne. Die Molinisten dagegen lehren, die göttliche Erkenntnis des bedingt Zukünftigen gehe seinen eigenen freien Ratschlüssen voran, sie sei eine höhere Form als die Erkenntnis des bloß Möglichen, aber noch nicht eine Erkenntnis des Wirklichen und heiße darum passend *scientia media*.

§ 28. Die Objekte der göttlichen Erkenntnis im einzelnen.

I. Die göttliche Erkenntnis wird hinsichtlich ihres Umfanges schlechtin als Allwissenheit bezeichnet. Ihr primäres Objekt ist Gott selbst, indem er sein Wesen ebenso intuitiv wie komprehensiv erkennt (vgl. Joh. 10, 15. 1. Kor. 2, 10); ihr sekundäres Objekt ist alles außer Gott Mögliche und Wirkliche.

II. Indem Gott sich selbst vollkommen durchschaut, erkennt er zugleich, daß und wie sein unendliches Wesen durch geschaffene end-

liche Kreaturen nachgeahmt und dargestellt werden könne, d. h. er erkennt in seinem Wesen zugleich alles außerhalb seiner Mögliche, die Ideen aller Dinge und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung (vgl. Sir. 23, 29. Röm. 4, 17 u. a. St.). Da nun Gottes Wesen und Gottes Macht unendlich sind, so ist auch seine Nachahmbarkeit durch Kreaturen eine unendlich mannigfaltige und umfaßt die Erkenntnis derselben eine unendliche Vielheit. Allein Gott führt sich diese unendliche Vielheit nicht nacheinander vor, sondern schaut in einem einfachen Akt seine Wesenheit, wie sie in sich ist und wie sie durch Endliches auf unendlich mannigfaltige Weise dargestellt werden kann. — Diese Erkenntnis des Möglichen ist, wenn auch im Verhältnis zur göttlichen Selbsterkenntnis nur eine sekundäre, dennoch keineswegs eine freie Erkenntnis Gottes, wie einige neuere Philosophen und Theologen meinten, sondern eine notwendige; denn Gott wüßte sich ja nicht als Gott, wenn er sich nicht als Urheber und als möglichen Schöpfer der Kreaturen erkennen würde.

III. Gott erkennt in und durch sich selbst alles wirkliche Endliche, alle wirklichen Wesen ihrer Substanz nach mit allem, was in ihnen und durch sie geschieht, sowie das Handeln und Wirken der Geschöpfe selbst. Er erkennt speziell alle freien Handlungen der Geschöpfe; all dieses aber schaut er in seiner individuellen Wirklichkeit. Die freien Ratschlüsse schaut er, wie sie als Entschlüsse und Gesinnungen im Handelnden sind, also von innen heraus. Er schaut sie alle so von innen heraus, wie sie und deshalb, weil sie aus dem freien Willen als aus einem von Gott selbst abhängigen Prinzip hervorgehen. Diese Sätze folgen

1. aus der Idee der unbegrenzten Erkenntnis Gottes an sich,
2. aus der Idee Gottes als des Schöpfers und allgegenwärtigen Weltregierers und bilden in letzterer Beziehung die Voraussetzung des Glaubens an die göttliche Vorsehung. Sie sind

3. klar ausgesprochen in der Schrift Gen. 1, 31. Job 28, 24: *Ipse fines mundi intuetur et omnia, quae sub coelo sunt, respicit.* 42, 2. Prov. 16, 2. Ps. 138, 3 ff. und öfter in den Psalmen; 3 Kön. 8, 39. Dan. 13, 42 ff. Sir. 23, 28—29. Matth. 10, 29—30. Hebr. 4, 12—13: *Discretor cogitationum et intentionum cordis et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.* 1. Joh. 3, 20, ebenso die Überlieferung und das Vatikanum Sess. III, cap. 1: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.*

Medium dieser göttlichen Erkenntnis kann nichts Außergöttliches sein, sondern nur Gott selbst. In der näheren Bestimmung aber, wie Gott alles in sich selbst erkennt, gehen die Meinungen auseinander. Im allgemeinen wird zugestanden, daß Gott das bloß Mögliche in seinem Wesen erkennt, insofern dieses nach außen hin nachahmbar und zugleich allmächtig ist; daß er das, was notwendig

geschieht, in dem von ihm gefaßten Schöpfungsdekrete schaut oder wenigstens schauen kann. Die Thomisten lehren ferner: Auch die freien Handlungen schaut Gott in seinen eigenen Dekreten, vermöge deren er beschloßen, bestimmte Wesen zu schaffen und sie zu bestimmten Handlungen, aber ohne Beeinträchtigung ihrer Freiheit, zu bewegen. Die Molinisten und Kongruisten finden aber diese Lehre nicht mehr verträglich mit der Freiheit und lehren gewöhnlich, Gott erkenne die freien Handlungen in deren objektiver Wahrheit oder in dem wirklichen Eintreten der freien Entscheidungen.

IV. Weil das göttliche Erkennen ein durchaus unwandelbares und ewiges ist, so erkennt Gott alles Endliche von Ewigkeit her, er erkennt es schon, bevor es in das Dasein tritt. Das ist das sog. göttliche Vorauswissen alles Zukünftigen, d. h. ein durchaus sicheres Erkennen aller mit Notwendigkeit, aber auch aller mit Freiheit eintretenden zukünftigen Dinge und Handlungen. Ein solches Vorherwissen lehrt die Schrift, z. B. Ps. 138, 3 ff. Sir. 23, 29: Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita. 39, 24 ff. Dan. 13, 42 ff. Joh. 6, 65. Tatsächliche Belege sind die vielen biblischen Weissagungen und deren Erfüllung (vgl. Jf. 41, 22 ff.). Die Väter betrachten die Leugnung des göttlichen Vorherwissens als Leugnung des wahren Gottes. Kirchlicherseits ward dasselbe besonders gelehrt auf dem Vatikanum Sess. III, cap. 1 (s. o.), indirekt auf dem Tridentinum Sess. VI, cap. 12 und can. 16, wenn es nämlich heißt, daß wir ohne besondere göttliche Offenbarung keine Gewißheit unserer Vorherbestimmung haben können, und früher schon auf den Synoden gegen Gottschalk (D. 279. 284). — Das göttliche Vorherwissen ist darum notwendig, weil in Gott alles ewig sein muß, weil wir außerdem die moralische und physische Ordnung der Welt und deren Regierung nicht hinreichend erklären könnten. Es hebt die Freiheit nicht auf, weil es auf seiten Gottes ein ewiges Schauen ist. Gott schaut die künftigen freien Handlungen vor ihrem Eintritte gerade so wie im Momente ihres Eintrittes. Nicht deshalb treten die Handlungen ein, weil Gott sie schaut, sondern Gott schaut sie in steter Gegenwart, weil sie eintreten und wie sie eintreten; er schaut sie als formell durch den Gebrauch der Freiheit eintretend.

V. Endlich ist Gott noch zuzuschreiben eine sichere und untrügliche Erkenntnis alles bedingt Zukünftigen, der sog. *conditionate futura*, d. h. all derjenigen Dinge, speziell all derjenigen freien Willensentschlüsse, welche unter irgend welchen möglichen Bedingungen eintreten würden. Dies ist zwar nicht mehr formelles Dogma, wohl aber eine in der Offenbarung und im kirchlichen Bewußtsein durchaus verbürgte Lehre (vgl. 1. Röm. 23, 7—14. Jer. 38, 17 ff. Matth. 11, 20—23. Apg. 22, 18; auch Deut. 7, 3—4 und Weish. 4, 10—11). Wenn die Semipelagianer damit die weitere Vorstellung verbanden, daß die bedingt zukünftigen, von Gott vorausgesehenen Handlungen zureichende Verdienste oder Mißverdienste

seien, welche Gott bei Austeilung von Lohn und Strafe berücksichtige, so bekämpft zwar Augustinus mit Entschiedenheit und auch mit allem Rechte eine derartige Vorstellung, aber er leugnet nicht, daß Gott das bedingt Zukünftige erkenne. Auch die Vernunft muß Gott ein solches Wissen zuschreiben wegen der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis, der nichts Erkennbares entgegen kann und noch mehr wegen der Vollkommenheit der göttlichen Vorsehung, die nur dann in souveräner Weise alles leiten kann, wenn sie von Anfang an weiß, was unter allen möglichen Umständen geschehen würde. — In der näheren Erklärung dieses Wissens lehren die Molinisten gewöhnlich, Gott erkenne alles bedingt Zukünftige deshalb, weil es von Ewigkeit her wahr sei, daß die Kreatur unter gewissen Umständen so handeln würde und sie nennen eben diese Erkenntnis *scientia media*. Einige ältere Thomisten haben eine Erkenntnis des bedingt Zukünftigen vielleicht sogar geleugnet. Die späteren sagen, Gott erkenne auch das bedingt Zukünftige in seinen subjektiv unbedingten, aber objektiv bedingten Dekreten, wodurch er selber feststellt, was unter bestimmten Bedingungen geschehen solle.

§ 29. Die göttliche Weisheit.

I. Schrift, Überlieferung und Kirche legen Gott nicht bloß Allwissenheit, sondern auch Allweisheit bei z. B. Job 12, 13. Ps. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti*; dann die sog. Weisheitsbücher Proverbia, Weisheit, Sirach, ferner Röm. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*. Die Weisheit Gottes offenbart sich besonders in dem Werke des übernatürlichen Heiles in Christo (1. Kor. 1, 30; 2, 7. Kol. 2, 3).

II. Die göttliche Weisheit ist im Grunde nichts anderes als das spekulative und praktische Erkennen Gottes; gewöhnlich faßt man aber dieselbe nur als praktische Weisheit und versteht darum unter Weisheit Gottes überhaupt die seinem Handeln voranleuchtende praktische Erkenntnis. Wie bei den Menschen, so kommt die so verstandene Weisheit auch bei Gott wieder in doppelter Beziehung in Betracht, nämlich in der Richtung auf das eigene sittliche Leben und Handeln des Erkennenden und in der Richtung auf sein äußeres Wirken bzw. auch auf die hervorgebrachten Werke selbst.

III. 1. In ersterer Hinsicht betätigt sich die göttliche Weisheit insoferne, als Gott bezüglich aller Dinge eine unfehlbare und erschöpfende Schätzung und Beurteilung ihres wahren Wertes und Unwertes besitzt. Diese Erkenntnis bildet für den göttlichen Willen eine vollkommene Regel, wornach Gott alle Dinge nach Gebühr lieben, billigen und achten, oder hassen, mißbilligen und verachten kann, wornach er ferner in seinem Handeln die seiner würdigen Ziele verfolgen und die seiner würdigen Mittel wählen kann.

2. In zweiter Hinsicht betätigt sich die göttliche Weisheit als

Bildnerin, Ordnerin und Lenkerin aller außergöttlichen Dinge. Was immer außer Gott besteht, ist wesentlich Produkt einer künstlerischen Idee Gottes. Den göttlichen Ideen liegt als Ideal zu Grunde das göttliche Wesen selbst, insofern es von Gott erfasst wird als nach außen hin nachahmbar und darstellbar. Sachlich gibt es in Gott nur eine einzige Idee wie nur ein Wesen, formell genommen aber so viele Ideen als es Wesen gibt, in denen Gott nachgeahmt werden kann. Die göttlichen Ideen sind aber effektive erst wirksam, wenn zur intellektuellen Vorstellung der Wille, zu schaffen noch hinzutritt. Werden nun so bestimmte göttliche Ideen nach außen hin verwirklicht, so betätigt sich die göttliche Weisheit weiterhin darin, daß sie alle Mittel und Wege kennt und auch tatsächlich verwirklicht, um herbeizuführen oder zu verwirklichen, was Gott will, und daß sie alles für die weisen Absichten Gottes dienstbar macht.

B. Der göttliche Wille und seine Attribute.

Literatur. D. Ruiz, *De voluntate Dei et propriis actibus ejus* (1630).

§ 30. Wirklichkeit, Natur und Beschaffenheit des göttlichen Wollens im allgemeinen.

I. Daß Gott überhaupt einen Willen habe, ein wollendes Wesen sei, lehrt die Vernunft und die Offenbarung (3. B. Ps. 134, 6. Ephes. 1, 5, Vatic. Sess. III, cap. 1: *Voluntate infinitus*). Die fundamentale Eigentümlichkeit des göttlichen Willens besteht darin, daß derselbe nicht wie ein bloßes Willensvermögen an der Substanz Gottes haftet, daß er vielmehr real identisch ist einerseits mit der göttlichen Substanz, anderseits mit seinem Akte und zugleich mit dem Objekte, dessen Erreichung seine Vollendung ausmacht, nämlich mit dem Wesen Gottes. Daraus folgt, daß es für das göttliche Wollen keine Entwicklung gibt, daß dieses Wollen durch nichts Außergöttliches bedingt und ursächlich beeinflusst ist. Gott selber ist für das göttliche Wollen der nächste, der höchste, ja der einzige formale Gegenstand, um dessen willen nur alle sekundären Gegenstände gewollt werden können. Das göttliche Wollen ist ein ewiges, unwandelbares, absolut einfaches Wollen, indem Gott alles, was er will, sein eigenes Wesen wie alles Endliche in einem einzigen und unteilbaren Akte will. — Für die menschliche Vernunft ist das göttliche Wollen an sich und in der Art und Weise seiner Betätigung jedoch unbegreiflich.

II. Wenn die Schrift und ebenso die Väter und die Kirche in liturgischen Gebeten Gott vielfach Willensaffekte oder Leidenschaften, Gemüt, Herz, Gefühl u. dgl. beilegen oder das göttliche Wollen als durch dieselben bedingt darstellen (3. B. Gen. 6, 6—7, Jer. 31, 20) so ist zu bedenken, daß Gott wegen seiner reinen Geistigkeit keine sinnlichen Affekte wie dem Menschen zukommen können, daß ihm

weiterhin auch keine geistigen Affekte zukommen können, die infolge unklarer Erkenntnis oder durch äußere Einflüsse oder wegen irgend eines Bedürfnisses entstehen, und um so weniger leidenschaftliche Affekte im engeren Sinne (vgl. 2. Makk. 14, 35—36. Apg. 17, 25. 1. Tim. 6, 15). Die Affekte des göttlichen Willens sind darum nichts anderes als das göttliche Wollen selbst, insofern es in eminenter Weise ein analoges Verhältnis zu seinen Objekten einschließt, wie es bei uns in den Affekten sich kundgibt. Diejenigen Affekte, welche ihrem Begriffe nach keine Unvollkommenheit einschließen, können im eigentlichen oder formellen Sinne auf Gott übertragen werden, z. B. Wohlgefallen an dem Guten, Liebe, Wonne, Seligkeit. Alle anderen Affekte aber können nur uneigentlich oder metaphorisch auf Gott übertragen werden, z. B. Haß, Schmerz, Trauer, Hoffnung, Furcht, Zorn, Reue u. dgl.

§ 31. Die verschiedenen Arten des göttlichen Willens.

Mit Rücksicht auf die verschiedenen Objekte des göttlichen Willens und die verschiedenen Wirkungen desselben auf dem Gebiete des Endlichen unterscheidet man

1. das göttliche Wollen an sich als innerlichen Akt Gottes, mit Bezug auf Röm. 12, 2 *voluntas beneplaciti* genannt, und das durch Worte oder Zeichen geoffenbarte Wollen Gottes, *voluntas signi*. Man führt fünf Zeichen auf, durch welche der Wille Gottes sich offenbart: Verbot, Gebot, Rat, That und Zulassung,

2. das notwendige und freie göttliche Wollen, je nachdem ein Objekt von Gott notwendig gewollt ist, wie sein eigenes Wesen und die Möglichkeit des Endlichen, oder frei, wie das wirkliche Endliche,

3. einen vorangehenden und einen nachfolgenden Willen Gottes, je nachdem derselbe etwas will vor aller geschöpflichen Entscheidung, z. B. das mögliche ewige Heil aller vernünftigen Geschöpfe, oder erst im Anschluß an eine freie Entscheidung, so das wirkliche Heil derer, die tatsächlich zur Seligkeit gelangen, aber auch die Strafe der Sünder,

4. einen unbedingten und einen bedingten Willen, je nachdem Gott etwas will abgesehen von jeder Bedingung, so seine Ehre oder die Schöpfung überhaupt, oder nur unter gewissen Bedingungen, so die Seligkeit der Geschöpfe.

5. Der unbedingte Wille Gottes ist jederzeit auch wirksam, der bedingte ist wirksam oder unwirksam je nach dem Verhalten der Geschöpfe.

§ 32. Die Wahlfreiheit des göttlichen Willens.

I. Das göttliche Wollen, insofern es auf Gott selbst und seine innere Tätigkeit geht, ist kein wahlfreies, sondern ein notwendiges, soferne es aber nach außen gerichtet ist auf die Hervorbringung irgend welcher Dinge außer Gott, ist dasselbe in vollkommenster Weise

wahlfrei. Nach der Schrift tut Gott alles, was er will, ganz nach dem Entschlusse und der Wahl seines Willens (vgl. Ps. 134, 6. 1. Kor. 1, 27. Ephes. 1, 5. 11). Er wählt frei hinsichtlich des Ortes, des Maßes und Gegenstandes seiner Tätigkeit (Joh. 3, 8; 5, 21. Röm. 9, 18. 1. Kor. 12, 11. Jak. 1, 18 u. a. St.). Ebenso lehren die Väter und die Kirche, besonders auf dem Vatikanum Sess. III, cap. 1. can. 5.

II. Diese göttliche Wahlfreiheit schließt selbstverständlich nicht die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse ein. Wahlfrei ist Gott in Bezug darauf, ob er überhaupt Wesen außerhalb seiner in das Dasein rufen wolle oder nicht, ob er die Welt mehr oder minder vollkommen erschaffen wolle, endlich in der Auswahl der Wesen, durch welche er seinen Weltplan verwirklichen will, in der Festsetzung der Stellung jedes Einzelwesens im Ganzen und in der Verteilung der Gaben an sie. — Die göttliche Wahlfreiheit darf aber nicht gedacht werden als eine bloße Fähigkeit oder als ein bloßes Vermögen, das erst nach und nach in einzelnen Akten sich betätigte; Gottes Willen ist ein einziger, absolut einfacher Akt. Seine Freiheit kann nur darin bestehen, daß ein und derselbe Akt, welcher das Wesen Gottes notwendig will, zugleich auf Außergöttliches gerichtet ist, während er auch nicht auf dasselbe oder auf Anderes gerichtet sein könnte. Dem freien Willensakte Gottes geht auch nicht ein Zustand des Schwankens, der Unbestimmtheit des Willens voraus wie bei den Geschöpfen, vielmehr ist derselbe seit Ewigkeit reine Wirklichkeit und absolut unwandelbar. — Diese Wahlfreiheit Gottes ist für die menschliche Vernunft ein Geheimnis, wie überhaupt das Wesen und das Willen Gottes. Wir können nur negativ einsehen, daß für Gott keine Notwendigkeit besteht zur Hervorbringung des Endlichen, indem er desselben zur Vollkommenheit seines Wesens und seiner Glückseligkeit keineswegs bedarf.

§ 33. Die ethischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens im allgemeinen.

I. Alle nach Analogie der menschlichen Tugenden Gott beilegenden Eigenschaften werden von den späteren Theologen moralische Eigenschaften Gottes genannt oder solche, welche die ethische Vollkommenheit seines Willens unter verschiedenen Rücksichten darstellen. In dieser Beziehung ist es vor allem ein Glaubenssatz, daß es im göttlichen Willen keine sittlichen Fehler gibt und geben kann, daß Gott das sittlich Böse, wie nicht in sich selbst, so auch nicht in Anderen wollen, billigen oder herbeiführen kann (Deut. 32, 4. Röm. 3, 5; 9, 14. 1. Joh. 1, 5; 3, 9. Ps. 5, 5. Jak. 1, 13 u. a. St.). Gott kann nur den Willen haben, das moralisch Böse zuzulassen. Positiv besteht die ethische Vollkommenheit des göttlichen Willens darin, daß sein Willen unwandelbar gerichtet ist auf den höchsten Endzweck alles Willens, daß dieser höchste Endzweck für Gott zugleich

der nächste und unmittelbare Gegenstand, ja der einzige formale Gegenstand seines Wollens ist, so daß er alles andere nur insofern will, als das Gewollte und das Wollen dem höchsten Endzwecke geziemend und angemessen sind. Demgemäß hat Gott Wohlgefallen an allen Arten von sittlich guten Handlungen; es sind in ihm alle Tugenden der Geschöpfe irgendwie vorgebildet und formaliter oder wenigstens virtualiter enthalten, selbstverständlich in dem Gott entsprechenden eminenten Grade und in steter Aktualität, ja in Identität mit seiner Liebe und mit seinem ganzen Wesen.

II. Die ethische Vollkommenheit des göttlichen Willens ist eine innere, bestehend in der Richtung des Willens auf denjenigen Endzweck, in dessen Liebe und Hochachtung der Wille selbst vollendet wird, und eine äußere, bestehend in der Richtung des Willens auf das dem Endzwecke und der eigenen Würde des Wollenden entsprechende Handeln. Die innere Vollkommenheit nennen wir Heiligkeit im engeren Sinne; die äußere kann zurückgeführt werden auf die drei Grundtypen der Gütigkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes. Mittelbar erstreckt sich die Heiligkeit Gottes selbstverständlich auch auf die äußere Seite seines Wollens und kann darum in einem allgemeineren Sinne den Inbegriff aller moralischen Eigenschaften Gottes oder seine unendliche sittliche Vollkommenheit bezeichnen.

§ 34. Die Heiligkeit Gottes.

I. Heiligkeit im moralischen oder formellen Sinne bedeutet die Übereinstimmung des Willens mit der höchsten Sittenregel; die göttliche Heiligkeit besteht in der absoluten Übereinstimmung seines Wollens mit der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens oder darin, daß Gott sich selbst als das höchste Gut notwendig und unwandelbar liebt, alles andere nur insofern, als es mit seiner Wesensvollkommenheit übereinstimmt, während er dasjenige notwendig haßt, was seiner Wesenheit und seiner Vollkommenheit widerspricht. Daß Gott heilig ist, lehren die Schrift z. B. Lev. 11, 44. Ps. 144, 17. Matth. 5, 48. 1. Petr. 1, 15: Qui vocavit vos Sanctus, ebenso die Väter und die Kirche in ihrer Liturgie, durch ihre ganze Glaubens- und Sittenlehre, durch Verwerfung aller Irrtümer, welche Gott irgendwie zum Urheber des Bösen machen. Die Vernunft sagt uns, daß Gott sich selbst mit innerer Notwendigkeit liebt, daß aber gerade in der reinen und festen Liebe Gottes als des höchsten Gutes die formelle Heiligkeit besteht.

II. Auch die Heiligkeit Gottes ist nicht ein Akzidens in Gott, sondern das Wesen Gottes selbst. Gott ist die Heiligkeit, sein Willensleben ist Heiligkeit schlechthin. Gottes Heiligkeit ist darum auch unendlich und in sich selbst gegründet, weil Gott heilig ist nicht wie die Geschöpfe durch die Liebe zu einem Gute außer ihm, sondern durch die Liebe zu sich selbst. Die Heiligkeit Gottes ist auch die

urbildliche, die bewegende und die Endursache aller creatürlichen, natürlichen wie übernatürlichen sittlichen Vollkommenheiten. Gottes heiliger Wille ist die höchste Regel und Norm aller geschöpflichen Heiligkeit und zugleich der höchste Verpflichtungsgrund für die Geschöpfe zu einem heiligen Lebenswandel.

§ 35. Die Gültigkeit Gottes.

I. In einem dreifachen Sinne kommt Gott Güte zu. Wegen der Vollkommenheit seines Wesens ist er das höchste Gut oder die wesentliche objektive Güte. Wegen der Heiligkeit seines Willens kommt ihm moralische Güte zu. Wegen seiner wohlwollenden Liebe zu den Creaturen kommt ihm relative Güte oder Gültigkeit (*benignitas*) zu. Letztere ist jene freie göttliche Liebe, die allen Wesen ihr Dasein und alle ihre Güter mittheilt, die, wenn sie überhaupt nach außen hin etwas mittheilt, nur Gutes, nicht Böses mittheilen kann (vgl. Ps. 105, 1; 144, 15—16. Weish. 11, 25; 12, 1. Jerem. 31, 3. Jak. 1, 17 u. u. St.). Aus der göttlichen Selbstliebe folgt, daß Gott dasjenige und nur dasjenige tätig und wirksam liebt, was Abbild seiner eigenen Vollkommenheit und insofern es ein solches Abbild ist.

II. Die göttliche Güte spezifiziert sich wieder auf verschiedene Weise je nach der Mannigfaltigkeit der Subjekte, auf welche und der Güter, welche sie wirkt. Insofern man sie betrachtet als in Gott immanent, heißt sie Wohlwollen, in Hinsicht auf die Größe Gottes und die entsprechende Größe seines Wohlwollens heißt sie Großmut, in Hinsicht auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Creatur heißt sie Huld oder Gnädigkeit, auch Menschenfreundlichkeit, insofern sie auf vernünftige Wesen geht, die Gegenstand einer eigentlichen Liebe sein können, heißt sie Liebe in einem engeren Sinne, insofern sie Quelle ist reichlich gespendeter, nicht geschuldeter Gaben, heißt sie Freigebigkeit, insofern sie die Creatur von Übel und Elend, besonders von der Sünde befreit, heißt sie Barmherzigkeit. Diese letztere betätigt sich wieder als Milde, insofern sie die Strafe mäßigt, als Geduld, insofern sie den Sünder erträgt, als Langmut, insofern sie die Strafe hinauschiebt.

§ 36. Die Gerechtigkeit Gottes.

I. In einem weiteren Sinne bedeutet Gerechtigkeit ähnlich wie Heiligkeit die vollkommene sittliche Güte Gottes. Im engeren Sinne ist Gerechtigkeit überhaupt jene Tugend, welche beharrlich bereit ist, allen Wesen das ihnen Gebührende (*suum cuique*) zuzuteilen. Bei den Geschöpfen involviert die Gerechtigkeit die wirksame Anerkennung und Heilighaltung der Rechtsordnung nach ihren verschiedenen Beziehungen, aber einer mehr oder minder über den Geschöpfen stehenden Rechtsordnung. Für Gott gibt es keine

Rechtsordnung, die über ihm stünde. Seine Gerechtigkeit kann nur dahin zielen, seine Werke in einer seiner selbst würdigen und seiner Verherrlichung dienenden Weise zu ordnen und zu behandeln. Eben darum gibt es für Gott auch keine eigentliche strenge Rechtspflicht anderen Wesen gegenüber; es ist vielmehr alles Wirken seiner Gerechtigkeit durchdrungen und beeinflusst von seiner Güte.

II. Die Gerechtigkeit Gottes ist im allgemeinen aufzufassen nach der Analogie der regierenden oder vorhersehenden königlichen Gerechtigkeit (*iustitia distributiva* im weiteren Sinne, auch *dispositiva* oder *providentialis*). Sie umfaßt folgende Einzelfunktionen:

1. Gott gibt allen Wesen, besonders den vernünftigen all dasjenige, dessen sie mit Rücksicht auf ihre Natur, ihre Stellung, ihr Verhältnis und ihre Bestimmung bedürfen (*iustitia dispositiva* im engeren Sinne, vgl. Weish. 11, 21).

2. Weiter offenbart sich seine Gerechtigkeit als gesetzgebende (*legislativa*), endlich

3. als richterlich vergeltende (*iudiciaria* auch *distributiva* im engeren Sinne), sei es belohnend oder bestrafend. — Dagegen kann es in Gott keine austauschende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) im eigentlichen Sinne geben; nur in einem weiteren Sinne kann man von einer solchen bei Gott reden, insofern er der Kreatur die Mittel zu dem von ihm frei gesetzten Ziele und zugleich den verheißenen Lohn oder die angedrohte Strafe in einem gewissen Sinne schuldig ist.

III. Bezüglich der vergeltenden Gerechtigkeit ist noch zu bemerken, daß Gott tatsächlich alle sittlichen Handlungen vergilt, schon vermöge seiner Weisheit und Heiligkeit, daß er über den unbuhfertigen Sünder nicht bloß medizinelle, sondern eigentl. vindikative Strafen verhängt. Eine Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit durch tatsächliche Bestrafung ist aber für Gott keineswegs eine unvermeidliche Notwendigkeit. Wenn er straft, so ist das allerdings eine durchaus angemessene Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Er könnte aber auch, ohne zu strafen, verzeihen, indem er aus Barmherzigkeit auf eine adäquate, ja auf jede Genugtuung verzichten würde; unerläßlich dazu wäre nur, daß der Sünder seine Tat bereut. Aber auch diese Reue könnte Gott durch die mannigfachen Mittel und Wege unfehlbar sicher herbeiführen.

§ 37. Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

Die erstere besteht darin, daß Gott nicht direkt und positiv Ursache eines Irrtums in den Geschöpfen sein kann, speziell darin, daß er bei seiner Offenbarung an die Kreatur nur Wahres mitteilen, niemals täuschen kann einerseits um seiner Allwissenheit, andererseits um seiner Heiligkeit willen (vgl. Num. 23, 19. Röm 3, 4. Hebr. 6, 18: *Impossibile est mentiri Deum*). Die Treue Gottes im engeren Sinne besagt, daß er seine einmal wirklich ausgesprochenen

und folglich wirklich vorhandenen Verheißungen gewiß und zwar mit metaphysischer Notwendigkeit erfüllen werde. Im weiteren Sinne versteht man darunter auch jene Konsequenz des göttlichen Willens, kraft deren er auch abgesehen von förmlichen Verheißungen das einmal Beschlossene und Begonnene, besonders im Gnadenleben, seinerseits auch durchführt (vgl. Ps. 144, 13. 1. Kor. 1, 9. 2. Tim. 2, 13. Hebr. 10, 23. 1. Joh. 1, 9, auch Matth. 24, 35).

§ 38. Schluß der Lehre von den göttlichen Eigenschaften; die absolute Seligkeit und innere Herrlichkeit Gottes.

Ein vernünftiges Wesen ist selig, wenn es die höchste Vollendung seines ganzen geistigen Lebens erreicht hat, also in seiner Erkenntnis die ihm mögliche Erfassung der Wahrheit, in seiner Liebe das ihm erreichbare Gut vollkommen besitzt und genießt. Der Gegenstand, dessen Besitz und Genuß das Leben zu einem seligen macht, heißt *beatitudo obiectiva*, die Seligkeit des Lebens selbst *beatitudo formalis*. Während bei der Seligkeit vor allem Bezug genommen wird auf die innere Befriedigung und wonnenvolle Ruhe des Subjektes, besagt die Herrlichkeit (*gloria*) mehr die Zierde und Schönheit und den bewunderungswürdigen Glanz desselben. Daß Gott selig ist, lehrt die Schrift (1. Tim. 1, 11; 6, 15. cf. Vat. Sess. III, cap. 1: *In se et ex se beatissimus*). Es ist dies auch eine evidenteste Vernunftwahrheit. Alles, was immer Gegenstand seligen Genusses und Besitzes ist und sein kann, besitzt ja Gott in sich selbst und durch sich selbst. Seine Seligkeit ist unendlich, weil er die unendliche Vollkommenheit seines Wesens in absoluter Weise besitzt und genießt durch jenes unendliche Erkennen und jene unendliche Liebe, die er selber ist. Gott selbst ist darum seine Seligkeit. — Weil Gottes Seligkeit und Herrlichkeit in sich selbst absolut vollendet sind, so kann sein Wirken nach außen nicht auf Ergänzung oder Vermehrung, sondern nur auf Offenbarung und Mittheilung derselben abzielen. Wie seine Vollkommenheit eminenter alles umfaßt, was in den Geschöpfen vollkommen ist oder sein kann, so enthält weiterhin auch seine Seligkeit die Seligkeit aller möglichen und aller wirklichen Geschöpfe in eminenter Weise in sich. Darum ist Gott auch Urquell aller Seligkeit.

Zweites Hauptstück.

Von Gott in der Freiheit der Personen.

Literatur. Schon die Väter haben, besonders im Kampfe mit der arianischen Häresie, die ganze Lehre von der Trinität positiv, spekulativ und apologetisch behandelt. Hervorzuheben sind die einschlägigen Schriften des hl. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus, Cyrillus von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius und Augustinus (*De Trinitate* II, XV). — Von mittelalterlichen Theologen seien genannt: Anselmus, *Monologium*, Petr. Lombardus, *Sent.* I, I, d. 2 sqq. Guilielmus Paris., *Opusc. de Trinitate*. Richard a S. Vict.,

De Trinitate II. VI. Alexander Alensis, Summa P. I, qu. 42 sqq. Bonaventura, In I sent. Thomas, In I sent. S. theol. I, qu. 27—43. C. Gent. I. IV. cap. 1—26. Dionys. Carthus., In I sent. — Aus nachtridentinischer Zeit seien neben anderen großen Kommentatoren des hl. Thomas (Suarez, Vasquez, den Salmanticensern u. s. w.) genannte Greg. de Valentia, De SS. Trinitate II. V (1585). D. Ruiz, De Trinitate (1625). Petavius, Dogmata theologica tom. II. Thomassin, Dogm. theol. tom. III. C. Witasse, De sanctissima Trinitate (bei Migne, Theolog. Cursus VIII). Von neueren Dogmatikern seien genannt Kuhn (2. Bb.) und Janssens (tom. III); dazu Franzelin, De Deo trino (3. ed. 1881). Ds-
wald, Die dogmatische Theologie, 2. Bb.: Trinitätslehre. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 1. Bb., 3. Abh. Scheeben, Mysterien des Christentums, 2. Hauptst. (2. Aufl. 1898).

§ 39. Die Dreipersonlichkeit Gottes als Glaubensgeheimnis im strengen Sinne.

I. Während Gottes Dasein und Wesen nebst seinen Wesenseigenschaften im allgemeinen eine Glaubens- und Vernunftwahrheit ist, ist die Dreipersonlichkeit Gottes ein Glaubensgeheimnis im strengsten Sinne, d. h. sie liegt hinaus über den Bereich jeder rein natürlichen Erkenntnis, sie kann von der Vernunft weder aus sich selbst gefunden, noch auch nach geschehener Offenbarung mit rein natürlichen Erkenntnismitteln erwiesen oder begreiflich gemacht werden. Das ist, wenn nicht Glaubenssatz, so doch mindestens *fidei proximum*.

1. Die heilige Schrift redet oft von Geheimnissen, welche unerforschlich sind, welche nur Gott mitteilt, welche über jede Vernunft hinausragen und nur im Glauben oder im jenseitigen Schauen ergriffen werden können (1. Kor. 2, 7—8. Ephej. 1, 9; 3, 4—9. Kol. 1, 26—27). Diese Geheimnisse beziehen sich zunächst auf die Tiefen der göttlichen Ratschlüsse, zweifellos aber auch auf die Tiefen des göttlichen Seins und Wesens (vgl. Matth. 11, 27: *Nemo novit filium, nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare*. Joh. 1, 18).

2. Die Väter haben durchgehends die göttliche Trinität als Grundgeheimnis des Christentums festgehalten, welches unbegreiflich und unerforschlich sei. Wenn einige derselben gegen Heiden, Juden, Gnostiker, Arianer den Beweis zu führen suchten, daß der göttliche Geist nach Analogie des menschlichen Geistes ein Wort hervorbringen müsse und daß dieses Wort der wesensgleiche Sohn des Vaters sei, wenn der heilige Augustinus den Beweis führte, daß in Gott Gedächtnis, Verstand und Wille sein müssen nach der Ähnlichkeit des menschlichen Geistes, so haben sie damit nicht eine Dreiheit von Personen abgesehen von der Offenbarung beweisen wollen, wenn sie auch, rein methodisch betrachtet, sich nicht immer klar genug ausgedrückt haben.

3. Nach definierter Glaubenslehre ist die Anschauung des dreipersonlichen Gottes das jenseitige Endziel des Menschen, aber als solches etwas durchaus übernatürliches, das einem geschaffenen In-

telles niemals wesentlich sein kann (vgl. das Konzil von Vienne, D. 403 und die verworfenen Sätze des Ontologismus, D. 1516 sqq.). Wenn aber die Anschauung des dreipersonlichen Gottes etwas Übernatürliches ist, so kann in der rein natürlichen Erkenntnis Gottes die Trinität nicht eingeschlossen liegen. — Wir haben von Natur aus auch gar kein Erkenntnismittel, durch welches wir die Trinität zu erkennen imstande wären. Eine unmittelbare Schauung des innersten Wesens Gottes gibt es nach dem eben Gesagten für den Menschen auf Erden nicht. Alle unsere natürliche Gotteserkenntnis beginnt mit der sichtbaren Schöpfung. Aus der Schöpfung aber kann niemals mit zwingenden Gründen auf eine Dreipersonlichkeit Gottes geschlossen werden. Sowohl der Begriff der Schöpfung als auch der aus der Schöpfung gewonnene Gottesbegriff sind durchführbar, auch ohne daß Gott dreipersonlich sein müßte.

4. Es ist endlich tatsächlich nirgends eine sichere, wahre und bestimmte Erkenntnis der Trinität erreicht worden ohne und außerhalb der Offenbarung und unabhängig von ihr, so namentlich nicht von Plato, Philo, den Neuplatonikern, nicht in den alten mythischen Überlieferungen u. dgl. — Wenn Abälard, Raymundus Lullus und verschiedene Neuere z. B. Günther, Baader u. a. die Trinität aus der Vernunft beweisen wollten, so sind sie eben in ihren Resultaten von jener allein wahren Trinität, welche die Kirche lehrt, durchaus abgewichen.

II. Auch nach geschehener Offenbarung ist die Trinität nicht begreifbar. Wenn ältere Scholastiker, z. B. Anselm, Richard von St. Viktor evidente Beweise führen wollten für die Wahrheit der geoffenbarten Trinität, so sind sie zu weit gegangen. Es ist nämlich Lehre der Kirche, daß es Geheimnisse gibt, welche auch nicht per rationem rite exultam begriffen werden können, und dazu gehört vor allem die Trinität. Auch der Glaube gewährt noch kein Schauen; darum kann auch im geoffenbarten Gottesbegriff die Trinität nicht in synthetischer Form erschlossen werden. Rein in den Geschöpfen gefundener Ternar kann die Trinität uns adäquat zur Vorstellung bringen, weil kein geschaffenes Bild von Gott hervorgebracht ist, insofern er dreipersonlich, sondern nur insofern er absolute Kausalität ist. — Gemäß dem Gesagten kann die Beweisführung in der Trinität nur eine positiv theologische sein. Das Geheimnis selbst sowie die Erklärung des Geheimnisses können wir nur der Offenbarung und der Kirchenlehre entnehmen. Diese müssen auch die absolut gültige und bindende Norm für alle sogenannten spekulativen Erklärungen des Dogmas bleiben.

§ 40. Die Lehre von der Trinität in ihrer kirchlich-dogmatischen Formulierung.

I. Verschiedenen Irrlehrern gegenüber hat die Kirche im Laufe der Zeiten in wiederholten Entscheidungen das göttlich geoffenbarte Trinitätsdogma immer klarer und bestimmter formuliert.

1. Seit apostolischer Zeit bildet unser Dogma den Kern des christlichen Taussymbolums, wie wir es noch jetzt im apostolischen Glaubensbekenntnisse haben.

2. Näher ward die Kirchenlehre fixiert von Papst Dionysius in seinem Schreiben an Dionysius von Alexandria (D. 1782 sqq.).

3. Der Glaube an den Sohn Gottes ward näher bestimmt zu Nicäa (325) gegenüber dem Arianismus (D. 17—18), der Glaube an den heiligen Geist zu Konstantinopel (381, D. 47).

4. Schon früher (379) hatte Papst Damasus in vierundzwanzig Anathematismen die verschiedenen vorausgehenden Irrlehren verworfen (D. 22 sqq.).

5. Das symbolum Athanasianum aus dem 5. Jahrhundert faßt die Trinitätslehre formell zusammen (D. 135 sqq.) und noch ausführlicher das symbolum der 11. Synode zu Toledo (675, D. 222 sqq.).

6. Im Mittelalter definierte das vierte Laterankonzil gegen Abt Joachim die absolute Identität der göttlichen Substanz (D. 358), das zweite Konzil von Lyon (D. 382 sqq.) und das Konzil von Florenz gegenüber den Griechen besonders den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne (D. 586). Das decretum pro Jacobitis gibt eine bündige Gesamtdarstellung der ganzen Trinitätslehre (D. 598 sqq.).

7. In neuerer Zeit haben Pius VI. in der Bulle „Auctorem fidei“ 1794 (D. 1459) und das Kölner Provinzialkonzil gegen Günther die absolute Einheit des göttlichen Wesens gewahrt.

II. Gemäß diesen kirchlichen Entscheidungen sind die Hauptpunkte des Trinitätsdogmas kurz folgende:

1. Der eine Gott existiert wahrhaft und wirklich und wesentlich als Vater, Sohn und Geist in drei numerisch von einander verschiedenen Personen.

2. Diese drei Personen unterscheiden sich aber sachlich nicht von der ihnen gemeinsamen Wesenheit; auch ist diese Wesenheit in den drei Personen nicht vervielfältigt, vielmehr haben die drei Personen nur ein numerisch identisches Wesen.

3. Ein sachlicher Unterschied besteht nur zwischen den einzelnen Personen und zwar nur in bezug auf ihren persönlichen Charakter oder ihre relativen Attribute, insofern jede auf eigentümliche Weise in dem Besitze der einen göttlichen Wesenheit sich befindet.

4. Diese eigentümliche Weise besteht des näheren darin, daß die erste Person die göttliche Natur ursprünglich besitzt, daß sie dieselbe Natur ungeteilt an die zweite Person mitteilt durch Zeugung und daß die erste und zweite Person zusammen dieselbe Natur ungeteilt mitteilen an die dritte Person durch Hauchung.

5. Demnach gibt es in Gott zweierlei aktive Hervorbringungen (productiones), nämlich Zeugung und Hauchung, zweierlei passive Ausgänge (processiones, origines), nämlich Gezeugtwerden und

Gehauchtwerden, viererlei Beziehungen (relationes), zwei aktive und zwei passive, nämlich die Beziehung des Vaters zum Sohne (pater-nitas) und des Sohnes zum Vater (filiatio), die Beziehung beider zum heiligen Geiste (spiratio activa) und des heiligen Geistes zu beiden (spiratio passiva), endlich fünferlei persönliche Eigentümlichkeiten (proprietaes personales), welche zugleich Unterscheidungsmerkmale der Personen sind (notiones personales), nämlich die erwähnten vier Relationen und dazu für die erste Person noch das negative Unterscheidungsmerkmal, daß sie nicht in einer anderen Person ihren Ursprung hat (innascibilitas).

6. Die einzelnen Personen sind wegen ihrer wesentlichen Identität mit der einen Substanz und wegen der wesentlichen Beziehung der einen Person auf die anderen in der denkbar innigsten Weise in einander.

7. Wie die göttliche Natur, so ist auch alle göttliche Wirkksamkeit den drei Personen insoweit gemeinsam, als diese Wirkksamkeit sich nicht erstreckt auf die Hervorbringung einer Person. Wenn die Schrift öfter redet von Sendungen göttlicher Personen, des Sohnes und des heiligen Geistes, so ist darunter einerseits das immanente Wechselverhältnis der einzelnen Personen angedeutet, andererseits aber auch eine Beziehung zu einem creatürlichen Terminus involviert.

§ 41. Einteilung der Trinitätslehre.

Gemäß den im vorigen Paragraphen vorgelegten Hauptsätzen der christlichen Trinitätslehre kann dieselbe in vier Abteilungen entwickelt werden:

1. die positiv-dogmatische Lehre von der Dreiheit der Personen;

2. die positiv-dogmatische Lehre von der Einheit dieser drei Personen im Sinne einer numerischen Wesenseinheit;

3. die nähere positive und besonders spekulative Entwicklung und Erklärung der Trinitätslehre;

4. die Lehre von der Offenbarung des dreieinigen Gottes nach außen, von den Appropriationen und den Sendungen der einzelnen Personen.

Erste Abteilung.

Die Lehre von der Dreiheit der göttlichen Personen oder die Dreiheit in der Einheit Gottes.

§ 42. Die Dreipersonlichkeit Gottes im alten Testamente.

Vgl. bes. Ruhn, Dogmatik, 2. Bd., § 1ff. A. Scholz, Theologie des N. T., § 29–30.

I. Es ist allgemeine Lehre der Väter und Theologen, daß in den alttestamentlichen Schriften viele Hindeutungen auf eine

Mehrheit, insbesondere auf eine Dreiheit der Personen in Gott enthalten sind, trotzdem immer wieder die Einheit Gottes als die Grundlehre der wahren, von Gott geoffenbarten Religion betont wird. Auch Christus und die Apostel haben aus Stellen des alten Testaments die Gottheit des Sohnes und des Geistes bewiesen (Matth. 22, 44 vgl. mit Ps. 109, 1. Mark. 1, 2 vgl. mit Mal. 3, 1 ff. Apg. 2, 17 ff. vgl. mit Joel 2, 28 ff. Hebr. 1, 5—13). Daß die Juden zur Zeit Christi irgend welche Begriffe von drei Personen in Gott hatten oder haben konnten, deuten ferner an Luk. 1, 35. Joh. 1, 32. 34. 49; 9, 35 ff.

II. Im einzelnen pflegt man folgende Stellen anzuführen:

1. Die Pluralformen der alttestamentlichen Gottesnamen;

2. Gen. 1, 26: „Lasset uns den Menschen machen“, und andere derartige Stellen;

3. die Theophanien aus der Zeit der Patriarchen, des Moses und der Richter. Es ist hier die Rede von einem Gesandten oder Engel Gottes, der die Würde Gottes an sich hat, als Fürst und Führer des Volkes Gottes auftritt und der im Fortschritt der Darstellung öfter Gott selbst genannt wird (vgl. Gen. 16, 7—14. Ex. 3, 2 ff.; 13, 21; 14, 19 ff.). Es ist nicht klar, wer unter dem Gesandten Gottes zu verstehen sei. Die Schrift gibt keine unzweideutigen Aufschlüsse darüber. Die Väter bis auf Augustinus herauf sehen unter dem Gesandten Gottes durchgehends die zweite göttliche Person; Augustinus läßt einen geschaffenen Engel erscheinen und sprechen, aber im Namen und Auftrage Gottes.

4. Die messianischen Weissagungen stellen den Messias oftmals hin als Gott, jedoch so, daß er als Sohn des höchsten Gottes, des Jehova, erscheint (vgl. Ps. 2, 6—7; 44, 7—8; 109, 1—5; dann besonders Jes. 7, 14; 35, 4: Deus ipse veniet et salvabit vos. Michäas 5, 2 u. v. a. St. bei den Propheten).

5. Insbesondere deuten auf eine zweite Person in der Gottheit die alttestamentlichen Weisheitsbücher hin. Prov. 8 stellt sich die Weisheit dar als geweiht zur Königin aller Dinge und zwar deshalb, weil sie vor aller Zeit aus Gott geboren ist und mit Gott alles schafft und regiert. Nach Sir. 24 ist die Weisheit hervorgegangen aus dem Munde des Allerhöchsten; sie ist Priesterin und Spenderin alles Lebens, in einer ganz anderen Weise aus Gott entsprungen als die Geschöpfe. In Sap. 7 und 8 wird die Wesensgleichheit der Weisheit mit Gott dem Vater und ihre Gottebenbildlichkeit erhaben geschildert. — Das Wort Weisheit könnte an sich bloß eine göttliche Eigenschaft oder auch Gott seiner geistigen Natur nach bezeichnen, insoferne er eben absolute Weisheit ist. Allein es kann durch eine einfache Figur auch eine bestimmte Person in Gott damit bezeichnet werden und es ist auch tatsächlich wenigstens sehr wahrscheinlich eine bestimmte Person darunter zu verstehen. Das ergibt die ganze Darstellung des alten Testaments selbst, noch mehr

aber der Umstand, daß das neue Testament den *Λόγος* und den Sohn Gottes mit ganz ähnlichen Ausdrücken schildert, wie im alten Testamente die Weisheit geschildert wird. Beide Aussagen müssen darum auf dasselbe Subjekt gehen, und das war auch durchgehend die Anschauung der Väter.

6. Statt Weisheit wird in Sap. 9, 1; 16, 12 und 18, 15 ganz gleichbedeutend *Λόγος* gebraucht, wahrscheinlich mit Rücksicht auf manche Stellen des alten Testaments, in welchen die Rede ist von einem Worte Gottes z. B. Ps. 147, 15. Is. 55, 11. Damit soll wohl angedeutet sein, daß das göttliche Wort das nämliche ist wie die göttliche Weisheit, so daß, wenn von einem Worte die Rede ist, auch darin eine Andeutung einer zweiten Person gefunden werden kann.

7. Auch noch eine dritte Person in Gott ist im alten Testamente angedeutet; es erscheint nämlich der Geist Gottes als Schöpfer, als Verleiher von Gnaden, als Erleuchter der Propheten, als derjenige, der ausgegossen wird über alles Fleisch, der den Messias in sein Amt einweicht u. s. w.; besonders in Sap. 1 ist die Rede vom *spiritus sanctus*, *spiritus sapientiae*, *spiritus Domini*, und in Kap. 7 vom Geiste der Weisheit, der mit ihr gesendet wird, in die Seele eindringt und sie erfüllt.

8. Wenn so im alten Testamente neben dem Vater überhaupt noch andere Personen angedeutet sind, so ist auch speziell die Dreieinheit der göttlichen Personen dunkel nahe gelegt, so in dem dreimaligen „*sanctus*“ bei Is. 6, 3 vgl. mit Joh. 12, 41 und Apg. 28, 25 ff., auch in Ps. 32, 6 und in Sap. 9, 1—4.

§ 43. Die Lehre des neuen Testaments von der Dreipersonlichkeit Gottes.

I. Im neuen Testamente wird das Geheimnis der Trinität mit höchster Klarheit bestimmt und allseitig ausgesprochen, und zwar werden die drei göttlichen Personen ausdrücklich genannt an vier der bedeutungsvollsten Momente der Offenbarungsgeschichte:

1. Bei der Verkündigung der Menschwerdung (Luk. 1, 35);
2. beim Antritt des öffentlichen Lebens Jesu (Matth. 3, 16—17);
3. in der letzten feierlichen Abschiedsrede Jesu (Joh. Kap. 14—16);
4. vor der Himmelfahrt Jesu beim sogenannten Taufmandate (Matth. 28, 19: *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*).

Auch aus den apostolischen Schriften sind vier Stellen hervorzuheben, in welchen bestimmt die drei Personen unterschieden und aufgeführt werden, nämlich 1. Kor. 12, 4—6. 2. Kor. 13, 13. 1. Petr. 1, 1—2; dann das allerdings kritisch nicht gesicherte sogenannte *Comma Ioaenneum* 1. Joh. 5, 7.

II. Diese Lehre von der Trinität im allgemeinen wird noch erweitert und befestigt durch das, was die Schrift über die einzelnen Personen lehrt:

1. Die Persönlichkeit des Vaters wird an zahllosen Stellen klar und bestimmt bezeugt.

2. Die Persönlichkeit des Sohnes ist unzweideutig gegeben in dem Namen „Sohn“, so daß, wenn Christus als wahrer, vollkommener Sohn Gottes bezeugt ist, damit von selbst auch seine persönliche Verschiedenheit vom Vater bewiesen ist. Als wahrer Sohn Gottes wird aber Christus auf mancherlei Weise hingestellt (vgl. besonders Hebr. 1, 3—6, auch Matth. 3, 17; 11, 27. Joh. 1, 14; 3, 16. Röm. 8, 32. 1. Joh. 5, 20 u. a. St.).

3. Die Persönlichkeit des heiligen Geistes ergibt sich schon aus jenen Schriftstellen, in welchen derselbe dem Vater und Sohne einfach an die Seite gestellt wird, so daß er wie die letzteren eine eigene Person sein muß. Diese Persönlichkeit ist auch ausgesprochen Apg. 19, 2. Er wird vom Vater und Sohne besonders unterschieden bei Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7. Es werden ihm Tätigkeiten eines erkennenden und wollenden Subjektes zugeschrieben (Joh. 15, 26; 16, 13. 1. Kor. 2, 10 u. a. St.).

§ 44. Die Überlieferungs- und Kirchenlehre von der Dreiheit der Personen in Gott.

Literatur s. oben S. 68 f. und unten § 47.

I. Das Grunddogma des Christentums wurde seit den ältesten Zeiten vielfach entweder geradezu geleugnet oder doch unrichtig bestimmt. An sich konnte man entweder die Dreiheit der Personen leugnen oder auch die Einheit des göttlichen Wesens. Zur ersten Klasse, welche hier in Betracht kommt, gehören alle Richtungen, welche eine Dreipersonlichkeit Gottes dem Wortlaute oder wenigstens dem Sinne nach leugnen, indem sie Vater, Sohn und Geist lediglich für verschiedene Namen oder unpersönliche Eigenschaften, Kräfte, Momente, Potenzen, für unpersönliche Seins- oder Wirkungsweisen (modi) der einen und einzigen göttlichen Persönlichkeit halten. Hierher gehören Cerinthus, die Ebioniten, die Antitrinitarier des zweiten und dritten Jahrhunderts, besonders Paul von Samosata und Sabellius, dann die Photinianer, im Mittelalter Abälard, in neuerer Zeit Michael Serveye, die Sozinianer und manche ältere Protestanten, die englischen Unitarier, die deutschen Vulgärrationalisten, endlich eine Anzahl moderner philosophischer Systeme, die entweder pantheistisch oder deistisch oder rationalistisch-theistisch gefärbt sind, auch der größere Teil der protestantischen Theologen, besonders seit Schleiermacher und seiner Schule bis herauf zu Harnack u. a. (vgl. die verschiedenen Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte).

II. Innerhalb der katholischen Kirche wurde von Anfang an die Dreipersonlichkeit Gottes in mannigfachster Weise bezeugt und gegenüber den verschiedenen Irrlehren verteidigt. Dies geschah in der Taufformel, in den ältesten Glaubenssymbolen, be-

sonders dem apostolischen, in den kirchlichen Dogmologien, den Bekenntnissen der Martyrer, den Lehraussprüchen der ältesten Väter; gegen die antitrinitarischen Häresien haben die Väter stets festgehalten an der Dreiheit der göttlichen Personen und zwar mit einer solchen Bestimmtheit und Festigkeit, daß sie manchmal in Gefahr gerieten, die Einheit des göttlichen Wesens zu gefährden; so Hippolyt, Tertullian, Novatian, Dionys von Alexandrien, Origenes. Die Kirche hat die Lehre des Paul von Samosata auf mehreren Synoden zu Antiochien, besonders 269, verworfen. Auch die Päpste Viktor I., Kallistus und Dionysius haben antitrinitarische Auffassungen verworfen. In den gegen Photinus gehaltenen Synoden, besonders zu Sirmium 351, ward seine Trinitätslehre verworfen. Jegliche Leugnung der Dreipersonlichkeit wurde endlich verworfen von Papst Damasus 379 (D. 24. 27), dann in Kan. 1 des Konzils zu Konstantinopel (D. 46) und in den sonstigen in § 40 angegebenen Glaubensentscheidungen.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der Wesenseinheit der drei Personen oder die Einheit in der Dreiheit Gottes.

Vorbemerkung.

Wenn gemäß der ersten Abtheilung Vater, Sohn und Geist drei unter sich verschiedene Personen sind, so entsteht die Frage, ob sie Gott heißen und sind im nämlichen und gleichen Sinne oder nur im ungleichen Sinne, ob alle drei dasselbe Wesen mit denselben Wesenseigenschaften z. B. Aseitität, Allmacht u. dgl. besitzen, weiterhin ob unter ihnen bloß eine spezifische Wesensidentität besteht, wie sie auch bei drei menschlichen Personen gegeben ist, oder aber eine numerische Wesensidentität, wie sie bei keiner Mehrzahl geschöpflicher Hypostasen sich findet.

§ 45. Die Lehre des neuen Testaments von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater.

Die Literatur zu diesem und dem folgenden Paragraphen könnte (außer den früher angeführten Werken) noch bereichert werden durch verschiedene neuere Werke über neutestamentliche Theologie u. dgl.

I. Der Sohn Gottes wird im neuen Testamente als dem Vater wesensgleicher Gott dargestellt, indem ihm alle göttlichen Namen und Prädikate beigelegt werden.

1. Er führt den substantivischen Eigennamen Gott (Joh. 1, 1; 20, 28. Hebr. 1, 8. Tit. 2, 13. 1. Joh. 5, 20; auch Röm. 9, 5). Ferner werden Stellen des alten Testaments, in denen von Jehova die Rede ist, im neuen Testament auf Christus bezogen (Hebr. 1, 6 vgl. mit Ps. 96, 7. Hebr. 1, 10 vgl. mit Ps.

101, 26. Jf. 6 vgl. mit Joh. 12, 40—41. Apof. 1, 8. 17 und 22, 13). Gewöhnlicher noch führt der Sohn den substantivischen Eigennamen „der Herr“, gleich dem alttestamentlichen „Adonai“, verstärkt noch durch manche Appositionen, z. B. „Der Herr der Herrlichkeit“ (1. Kor. 2, 8), „König der Könige“ und „Herr der Heerschaaren“ (Apof. 17, 14; 19, 16).

2. Dem Sohne werden im neuen Testamente alle Prädikate ohne Unterschied beigelegt, welche Gott allein vermöge seiner Wesenheit und Natur zukommen können (vgl. Joh. 5, 19; 16, 15; 17, 10). Speziell ist der Sohn dem Vater gleich in dem wesenhaften Besitze des Seins und des Lebens, wodurch er Prinzip alles gewordenen Seins und Lebens ist (Joh. 1, 3—4; 5, 21. 26. Kol. 1, 16—17); er ist anbetungswürdig (Joh. 5, 23. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6). Er heißt das Ebenbild des Vaters (2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3). Er ist Gott gleich (Phil. 2, 6). In ihm wohnt die Fülle der Gottheit (Kol. 1, 19; 2, 9). Wer ihn sieht, sieht den Vater (Joh. 14, 9). Mit dieser Wesensgleichheit ist mittelbar sofort auch die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater gegeben, da es ja in Gott nur ein Wesen geben kann. Diese Wesenseinheit ist formell ausgesprochen bei Joh. 10, 30. 38: Ego et Pater unum sumus . . . Pater in me est et ego in Patre. vgl. Joh. 14, 9—10.

II. Die Gegner der Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater haben seit den Zeiten der Arianer sich vor allem berufen auf Joh. 14, 28: „Der Vater ist größer als ich.“ Allein diese Stelle will nur besagen, wie die Väter meist erklären, daß der Sohn seiner Menschheit nach unter dem Vater stehe, oder auch, nach einer weniger wahrscheinlichen Erklärung, daß er seiner persönlichen Existenzweise nach unter dem Vater sei, weil vom Vater gezeugt. Wenn Joh. 17, 3. Ephes. 4, 6. 1. Kor. 8, 6 der Vater allein Gott genannt wird, so geschieht das nur im Gegensatz zu den Geschöpfen, schließt aber nicht aus, daß er in sich selbst Quelle und Ursprung anderer Personen sei. Wenn Kol. 1, 15 im Anschluß an viele alttestamentliche Stellen der Vater der unsichtbare Gott heißt, so geschieht das nur im Unterschiede von dem in der Menschwerdung sichtbar gewordenen Sohne Gottes. Wenn endlich Röm. 1, 3. Apg. 2, 36. Hebr. 1, 4; 3, 2 u. ö. von einem zeitlichen Werden des Sohnes die Rede ist, so ist dieses Werden nur zu beziehen auf die Menschheit Christi.

§ 46. Die Lehre des neuen Testaments von der Wesenseinheit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn.

Das Wort *πνεῦμα*, Geist, bezeichnet in der Schrift oftmals das Wesen Gottes überhaupt z. B. Gen. 1, 2; auch der Terminus „heiliger Geist“ bezeichnet nicht immer die dritte Person in der Gottheit, es kann damit eine dem menschlichen Geiste verliehene Gnaden-

gabe bezeichnet werden z. B. Ps. 50, 13. An sehr vielen Stellen aber bedeutet Geist zweifellos eine dritte Person in Gott, und es wird dieser Person Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Vater und Sohn zugeschrieben.

1. Der Geist wird bestimmt als in Gott seiend, als Träger des göttlichen Lebens und Wissens (1. Kor. 2, 10—11: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*).

2. Formell wird er zwar nirgends Gott genannt, aber er wird öfter vorausgesetzt als das nämliche Subjekt, das im unmittelbaren Zusammenhang oder in einem anderswoher gezogenen Texte unzweideutig als Gott erscheint (vgl. Apg. 5, 3—4. *Anania, cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto. Non es mentitus hominibus, sed Deo*. 1. Kor. 3, 16; 6, 19. Apg. 28, 25—26 vgl. mit Jf. 6, 9).

3. Der Geist wird der Herr genannt (2. Kor. 3, 17).

4. Es werden ihm göttliche Eigenschaften, Wirkungen und Verhältnisse gegenüber den Kreaturen zugeschrieben; er erscheint als Prinzip des Lebens, besonders des übernatürlichen und ewigen Lebens (Joh. 6, 64. Röm. 8, 11 u. a. St.).

5. Er ist anbetungswürdig; es wird ihm die Macht beigelegt, Sünden nachzulassen (Joh. 20, 22 ff.) und das Recht, alle Vollmachten in der Kirche zu erteilen (Apg. 13, 2; 20, 28).

6. Der Geist erkennt alle in Gott verborgenen Geheimnisse (1. Kor. 14, 2. 2. Petr. 1, 21).

7. Er ist auch der Vermittler der Menschwerdung des Sohnes und der verschiedensten Wirklichkeiten des Gottmenschen.

8. Hinsichtlich seines Ursprungsverhältnisses zu den beiden anderen Personen heißt er Geist Gottes, Geist aus Gott (1. Kor. 2, 11); schon um deswillen muß er ebenso wie vom Vater, auch vom Sohne ausgehen, weil dieser ein Gott mit dem Vater ist. Er wird ferner ausdrücklich genannt „Geist des Sohnes“ (Gal. 4, 6), „Geist Christi“ (Röm. 8, 9. Phil. 1, 19. 1. Petr. 1, 11), „Geist der Wahrheit“, nämlich der in Christo subsistierenden Wahrheit (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13); er empfängt vom Sohne, was dieser vom Vater empfangen (Joh. 16, 13—15); er wird nach außen gesendet wie vom Vater, so auch vom Sohne (Joh. 15, 26; 16, 7).

§ 47. Überlieferungs- und Kirchenlehre von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater.

Literatur. G. Bull, *Defensio fidei Nicaenae* (1685). Pr. Maranus, *De divinitate D. N. J. Chr.* (1746). Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jesus Christ* (2. ed. 1876). Th. de Rêgnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3 vols (1892—1899). Schwane, *Dogmengeschichte* 1.—2. Bd. Hefele, *Konziliengeschichte* 1. Bd. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, 1.—3. Bd. (1861 f.). Dazu (mit Vorsicht) Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person*

Christi (2. Aufl., 1851 ff.). Harnack, Dogmengeschichte (2. Aufl., 1. — 2. Bd.). A. Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, 2. Aufl. (1844). Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz (1850). Althberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius (1880) und die früher angegebenen Werke.

I. In der Geschichte der Häresien trat dem antitrinitarischen Modalismus als Extrem gegenüber der Tritheismus, im allgemeinen bestehend in der Leugnung der numerischen Wesenseinheit, der Homousie, Konsubstanzialität der drei göttlichen Personen. Hierher gehören:

1. die verschiedenen Formen des Gnosticismus, welche neben der einen verborgenen Urgottheit noch eine größere oder geringere Anzahl untergeordneter Geistwesen annahmen;

2. der Arianismus und Semiarianismus. Der erstere lehrte, der Vater sei allein ewig und ungezeugter Urgrund von Allem, der Sohn sei nicht ewig, nicht aus dem Wesen des Vaters, sondern geworden durch den Willen des Vaters aus nichts und zwar zum Zwecke der Schöpfung. Der letztere gab zu, daß der Sohn dem Vater dem Wesen nach ähnlich sei, leugnete aber die Homousie desselben mit dem Vater;

3. Die Tritheiten des sechsten Jahrhunderts. Ausgehend von der falschen Meinung, daß Natur und Person durchaus identisch seien, lehrten sie, daß in Gott, wie drei selbstbewußte Personen, so auch drei getrennt bestehende Wesenheiten seien; so besonders Johannes Philoponus.

4. Der mittelalterliche Nominalist Roscellin nahm in Gott zwar drei real verschiedene Personen an; da aber nach ihm nur das Einzelne wirklich ist, so betrachtete er das gemeinsame Wesen der drei Personen nur mehr als etwas Nominelles oder Gedachtes. Der extreme Realist Gilbertus Porretanus dagegen meinte, es sei ein realer Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen. Abt Joachim von Floris nahm zwischen den drei Personen eine bloß gedachte kollektive Einheit an, ähnlich wie mehrere Menschen ein Volk oder eine Kirche bilden.

5. Seit den Zeiten der Reformation lehrten Einzelne einen subordinationarischen Tritheismus. Die Synode von Pistoja lehrte ungenau, Gott sei in drei Personen unterschieden. Günther lehrte eine Triplizierung des göttlichen Wesens.

II. Die Überlieferung und die Kirchenlehre haben diesen Irrthümern gegenüber festgehalten wie an der Dreieit der Personen, so an der numerischen Einheit des göttlichen Wesens, haben also vor allem gelehrt, daß der Sohn dasselbe Wesen hat wie der Vater. Es ist hier zu unterscheiden:

1. die jordanische Zeit,

2. die Zeit des Kampfes mit dem Arianismus und Semiarianismus,

3. die nacharianische Zeit.

1. Bezüglich der vornicänischen Zeit muß wiederum unterschieden werden der allgemeine Glaube der Kirche und die theologische Entwicklung dieses Glaubens bei den einzelnen Vätern und Kirchenschriftstellern:

a) Im Glauben der Kirche wurde dem Sohne stets dieselbe Ehre und Anbetung bezeugt wie dem Vater, so in der Anwendung der Taufformel, in den Doxologien, den liturgischen Formeln, den Bekenntnissen der Märtyrer, den Glaubenssymbolen, den Aussprüchen der Väter, insoweit sie Zeugen des Glaubens sind.

b) Dagegen ist es eine der berühmtesten dogmengeschichtlichen Kontroversen, ob die vornicänischen Väter bei der weiteren Entwicklung des unmittelbaren Glaubensbewußtseins jederzeit richtig lehrten. Man kann wohl sagen: Die Väter hielten von Anfang an fest wie an dem Unterschied der Personen, so an der Einheit der Gottheit. Dem Modalismus gegenüber mußten sie ganz besonders zeigen, daß überhaupt ein Unterschied der Personen in Gott besteht. Es handelte sich weniger darum, nachzuweisen, worin dieser Unterschied gelegen sei. In ersterer Beziehung gerieten sie aber oftmals in ungenaue Ausdrucks-, aber auch Anschauungsweisen, die, wenn sie im exklusiven Sinne genommen würden, allerdings eine Wesensinferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater besagen würden. Manche betonen den quellenhaften Charakter des Vaters so sehr, daß es scheinen könnte, der Sohn sei minder vollkommener Gott als der Vater; andere reden nur von einer Gemeinschaft der Kraft, der Gewalt, der Liebe, nennen die Zeugung des Sohnes *voluntaria*, stellen sie hin als berechnet auf die durch den Sohn zu erfolgende Schöpfung, reden von einer doppelten Zeugung, nennen den Sohn sogar ein *ποίημα*, sagen, der Sohn sei sichtbar im Unterschied vom unsichtbaren Vater, er sei erschienen als Jehovael im alten Bunde u. s. w. In all diesen Fällen ist die Ausdrucks- und Anschauungsweise dem Inhalte des christlichen Trinitätsdogmas allerdings nicht voll entsprechend, aber deshalb noch nicht sofort direkt widersprechend und direkt irrtümlich; denn es steht nicht fest, daß die Väter, wenn sie eine unvollkommenere Einheit zwischen Vater und Sohn lehrten, damit die vollkommene ausschließen wollten, daß sie seine Zeugung in das freie Belieben des Vaters stellten, sie nur wegen der Schöpfung erfolgen ließen, ihn für ein solches *ποίημα* hielten wie die eigentlichen Geschöpfe u. s. w.

2. Das gegen den Arianismus gehaltene Konzil zu Nicäa (D. 17—18) verwarf die Lehre des Arius als gottlose Neuerung. Es mußte aber zugleich für das Trinitätsdogma den adäquaten Ausdruck finden, welcher den Arianismus mit der Wurzel ausschloß. Um nun zunächst den Sohn von den Geschöpfen zu unterscheiden, erklärten die Väter, er sei *γεννηθεὶς*, nicht *ποιηθεὶς*, er sei

ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς; es mußte aber auch seine völlige Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit dem Vater definiert werden und in dieser Beziehung ward nach langen und schwierigen Verhandlungen erklärt, der Sohn sei ὁμοούσιος τῷ πατρί. — Die hier definierte Homousie ist nicht eine bloß spezifische Wesensgleichheit, wie sie auch zwischen einem menschlichen Vater und Sohne besteht, sondern in der That eine numerische Wesenseinheit (gleich Tautousie oder unitas singularitatis). Das ist gegenüber den Mißdeutungen der Arianer und den Mißverständnissen eines Joachim von Floris, Günther und neuerer Protestanten durchaus festzuhalten. Mag auch dieser Sinn nicht formell schon im Worte selbst liegen, so ward er doch sowohl vom Konzil als auch von allen Vätern mit dem Worte ὁμοούσιος verbunden; denn sowohl das 1. Konzil als die gleichzeitigen Väter hielten durchaus fest an der wesentlichen Einzigkeit und Unteilbarkeit der göttlichen Substanz. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater bestimmen sie weiterhin als Einheit substantziellen und unteilbaren Zusammenhanges, als Einheit der Immanenz und Inhärenz, als vollkommenstes wechselseitiges Sineinandersein derselben. Wegen der numerischen Wesenseinheit ist die Trinität vor allem ein ganz einzigartiges Geheimnis; jene Einheit ist endlich die unentbehrliche Bedingung, damit die drei Personen nicht auch drei Götter seien.

3. Die Homousie des Sohnes mit dem Vater wurde wiederholt auf späteren allgemeinen Konzilien gelehrt, z. B. zu Konstantinopel 381 (D. 47), zu Chalcedon 451 (D. 134), wiederum zu Konstantinopel 680 (D. 237), ferner in offiziellen Schreiben der Päpste, z. B. des Agatho an den Kaiser. — Der Tritheismus eines Roscellin wurde verworfen zu Soissons 1092, die Irrlehre des Gilbertus widerrief dieser selbst 1148 (D. 329), den Verirrungen des Joachim von Floris gegenüber ward auf dem vierten Laterankonzil die Trinitätslehre noch schärfer präzipiert und die Wesenheit der drei Personen bestimmt als „una quaedam summa res“ (D. 358). Auch die Konzilien von Lyon (D. 383 sqq.) und von Florenz (D. 586) haben die Wesensidentität ausgesprochen, und das Decretum pro Jacobitis definiert zusammenfassend: „Omnia sunt unum in Deo, ubi non obviat relationis oppositio“ (D. 598).

§ 48. Überlieferungs- und Kirchenlehre über die Wesenseinheit des hl. Geistes mit Vater und Sohn.

Literatur wie oben S. 68 f. und § 47. Dazu Van der Moeren, De processione Spiritus S. ex Patre filioque (1864). Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche (1876). A. Vincenzi, De processione Spiritus S. (1878). A. Kranich, Der hl. Basilius und seine Stellung zum filioque (1882), auch die verschiedenen Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte, ferner Hergenröther, Photius, 1. Bd. S. 684 ff., 3. Bd. S. 399 ff.

I. In dem Dogma von der Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen ist notwendig eingeschlossen, daß auch der heilige Geist

numerisch dasselbe Wesen besitze wie der Vater und der Sohn. Von Anfang an wird der heilige Geist dem Vater und dem Sohne an die Seite gesetzt und ihm die gleiche Ehre und Anbetung erwiesen wie den letzteren, so in der Taufformel, im apostolischen Symbolum, in den Dogologien. Auch die vornicänischen Väter bekennen mannigfach den Glauben an die wahre Gottheit des heiligen Geistes ebenso wie den Glauben an die absolute Einheit Gottes. In der näheren Entwicklung dieses Glaubens aber traten in älterer Zeit auch in Betreff des heiligen Geistes manche unbestimmte und ungenügende Auffassungen hervor. In der vornicänischen Zeit kam indes weniger der heilige Geist zur Sprache als der Sohn, und auch der Arianismus zog anfangs nur die Lehre vom Sohne in den Streit hinein; allein in seinem weiteren Fortgange mußte er notwendig auch fragen, welche Stellung denn der heilige Geist im göttlichen Leben einnehme. Aus der Irrlehre über den Sohn folgte aber notwendig auch eine Irrlehre über den heiligen Geist. Strenge und halbe Arianer kamen so allmählich in der negativen Behauptung überein, daß der heilige Geist nicht wahrer Gott sei, wenn sie auch in der positiven Bestimmung desselben wieder sehr auseinandergingen. Haupt dieser neuen Irrlehrer, die man Pneumatomachen nennt, war Macedonius. Der heilige Geist ist nach ihnen bloß der Diener des Sohnes in der Aus spendung der Gaben. Er nimmt nicht einmal teil an der Gottähnlichkeit des Sohnes; er geht vom Vater gar nicht aus. Er kann weder ungezeugt noch gezeugt und deshalb nur geschaffen sein.

II. Diese ganze Lehre trat in entschiedenem Gegensatz gegen den bisherigen Glauben an den heiligen Geist. Darum ward jetzt dieser Glaube selbst gründlicher untersucht und wurden die einzelnen Momente desselben genauer entwickelt. Athanasius und die drei kappadocischen Väter verteidigten die wahre Gottheit des heiligen Geistes aus der Schrift und dem christlichen Glaubensbewußtsein und unterschieden zugleich seinen Ausgang vom Vater von der Zeugung des Sohnes und von dem Ungezeugtsein des Vaters. Papst Damasus verwarf die neue Irrlehre (D. 16. 38—45). Das zweite allgemeine Konzil erweiterte den achten Artikel des apostolischen Symbolums, indem es den Geist hinstellte als den Herrn und den Urheber alles Lebens, indem es auch angab, wodurch derselbe eine besondere Persönlichkeit gewinnt, indem es den Kult der Anbetung für ihn forderte (D. 47).

III. Das zweite Konzil lehrte aber nichts über den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne, es lehrte nur seinen Ausgang aus dem Vater. — Die ganze Stellung der altgriechischen Kirche zum Ausgange des heiligen Geistes auch aus dem Sohne ist vor allem beeinflusst durch ihren Gegensatz gegen die Pneumatomachen. Wenn letztere lehrten, der Geist sei hervorgebracht vom Sohne, vom Vater aber ganz und gar getrennt, so definiert das

zweite Konzil, er sei keineswegs getrennt vom Vater, er habe vielmehr seinen Ursprung aus dem Wesen des Vaters; daß er auch vom Sohne ausgehe, brauchte positiv nicht gelehrt zu werden, weil es von den Gegnern nicht geleugnet wurde, ja es konnte nicht einmal füglich gelehrt werden, weil die Gegner gerade darin einen Beweis der Geschöpflichkeit des Geistes erblickten, daß er seinen Ursprung im Sohne habe. — Die griechischen Väter schlugen auch noch einen etwas anderen Weg ein; sie nahmen den Ursprung des Geistes vom Sohne und durch den Sohn überhaupt als allgemein zugestanden an und zeigten sofort, daß dieser Ursprung so beschaffen ist, daß gerade hieraus die Wesenseinheit des Geistes mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater folge. Der Ursprung des Geistes sei nicht eine Schöpfung, sondern Hervorbringung einer gleichartigen, mit dem Sohne untrennbar verbundenen Person. Der Ursprung des Geistes aus dem Sohne müsse mit dem Ursprung des letzteren aus dem Vater auf eine Linie gestellt werden, weil der Geist zum Sohne in demselben Verhältnis stehe, wie dieser zum Vater. So gehe er nicht bloß aus dem Sohne hervor, was auch die Gegner in gewissem Sinne zugestanden, sondern eben durch den Sohn auch aus dem Vater.

IV. Die dargelegte polemische Stellung der griechischen Kirche war im Abendlande weniger gegeben. Hier wollte man mehr eine thetisch vollständige Fassung des Glaubens und nahm deshalb in das Symbolum sehr bald den Zusatz „filioque“ auf. Zuerst geschah dies in Spanien, vielleicht schon 447, sicher aber seit 589. Von hier aus verbreitete sich der Gebrauch nach Frankreich, England und Italien. Auch das Athanasianum hat den Zusatz. Ein Streit entstand zuerst im neunten Jahrhundert, als fränkische Mönche das „filioque“ zu Jerusalem in der Messe sangen. Seit der Mitte des elften Jahrhunderts ist die Aufnahme des „filioque“ in Rom selbst vollendete Tatsache. Als aber die schismatischen Griechen den Ausgang der Geistes auch aus dem Sohne formell leugneten, mußte eine feierliche Entscheidung der Kirche eintreten. Darum ward zu Lyon definiert: „Spiritus sanctus aeternaliter ex patre et filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit“ (D. 382). Diese Entscheidung wiederholte das Unionsdekret Eugens IV. und erklärte zugleich, daß die genannte Formel dasselbe ausdrücken solle, was die Väter aussprechen, wenn sie sagen, der Geist gehe aus dem Vater durch den Sohn aus (D. 586).

V. Die orientalische Auffassung, der heilige Geist gehe aus vom Vater durch den Sohn, erklärt sich nach dem Gesagten ganz einfach aus der polemischen Tendenz der griechischen Väter. Den Macedonianern gegenüber waren sie veranlaßt, zu erklären, der Geist gehe eben durch den Sohn auch aus dem Vater aus, oder er gehe aus dem Vater anders aus als der Sohn, nämlich aus

dem Vater durch den Sohn. Weil im Abendlande jene Tendenz wegfiel, so lehrte man, der Geist gehe aus vom Vater und Sohne. Die beiden Formeln nun „Ex patre per filium“ und „Ex patre filioque“ sind, wenn auch keineswegs sachlich, so doch formell verschieden. Erstere schließt direkt aus, daß Vater und Sohn zwei nebeneinander wirkende Prinzipien des Geistes seien, und drückt formell die besondere gegenseitige Stellung aus, in welcher Vater und Sohn den Geist hervorbringen. Die zweite Formel spricht es klar aus, daß Vater und Sohn an der Hervorbringung des Geistes gleich beteiligt sind. So drückt eine jede Formel irgend ein Moment in der Trinitätslehre förmlich aus, welches die andere bloß materiell in sich schließt. Darum hat jede ihren guten Sinn und ihren relativen Vorzug und ergänzen sich beide gegenseitig.

Die Lehre vom Ausgang des Geistes auch aus dem Sohne ist, dogmatisch betrachtet, so wichtig, daß außerdem die Trinität im einzelnen zerrissen und zerspaltet, ihre Einheit im ganzen verwirrt und zerstört und sie im einzelnen wie im ganzen verstümmelt würde. Nur dann gelangt sie zu einem widerspruchsfreien Abschluß, wenn der Geist wie vom Vater auch aus dem Sohne ausgeht.

Dritte Abteilung.

Nähere positive und spekulativ-theologische Entwicklung und Erklärung der Trinitätslehre.

§ 49. Die innere Begründung der Dreipersonlichkeit Gottes durch die innergöttlichen Produktionen und ProzeSSIONen im allgemeinen.

I. Die Offenbarung belehrt uns deutlich genug über den inneren Grund für die Existenz mehrerer Personen in Gott; sie sagt uns, wie d. h. durch welche innergöttlichen Akte die Mehrheit der göttlichen Personen bewirkt wird. Die vom Glauben erleuchtete und geleitete Vernunft aber sucht auf spekulativ-dogmatische Weise noch näher die Art und Weise zu erklären, wie in Gott die Mehrheit von Personen entsteht.

II. Es ist Glaubenslehre, daß die zweite Person ihre Gottsohnschaft bzw. das göttliche Wesen durch Zeugung aus dem Vater hat, daß sie seit Ewigkeit vom Vater gezeugt ist. Ebenso ist es Glaubenslehre, daß der heilige Geist die göttliche Natur besitzt durch Hauchung des Vaters und Sohnes oder durch seinen Ausgang vom Vater und Sohne.

III. Das Zeugen und das Hauchen sind offenbar produktive Akte oder Produktionen in Gott. Es gibt folglich in Gott zwei Produktionen, wodurch die Dreiheit der Personen bewirkt wird, und in Konsequenz dessen gibt es in Gott zwei processiones, Ausgänge, Ursprünge. — Processio überhaupt ist der Ursprung des einen von einem anderen. Dasjenige, was ausgeht, wird als

terminus, das, von dem es ausgeht, als principium processio-
nis bezeichnet. Je nachdem nun das Prinzip seinen terminus außer sich
oder in sich setzt, haben wir eine processio ad extra oder ad
intra. Wendet man dies auf Gott an, so ist zu sagen: Durch
alle Tätigkeiten, vermöge deren er etwas von ihm Verschiedenes
setzt, entstehen processiones ad extra, durch jene Tätigkeiten, deren
terminus in ihm selber bleibt, processiones ad intra. Solcher im-
manenter Ausgänge gibt es nun in Gott zwei und nur zwei.

§ 50. Nähere Bestimmung der innergöttlichen Produktionen und ProzeSSIONen.

I. Die Produktionen in Gott müssen in ihrem Prinzip als
wesentlich lebendige, durch die Lebenskraft und Lebenstätigkeit
Gottes vermittelte und getragene Akte betrachtet werden. Da das
Leben Gottes absolut geistig, absolute substantielle Weisheit ist d. h.
die vollkommenste Erkenntnis der höchsten Wahrheit und die voll-
kommenste Liebe des höchsten Gutes, so müssen die Produkte seiner
Lebenstätigkeit in der Weise aus seinem Erkennen und Wollen her-
vorgehen, daß sie nichts anderes sind als die innere Offenbarung und
der adäquate Ausdruck der Weisheit Gottes.

II. 1. Daß nun die erste Produktion in Gott wirklich eine
intellektuelle, auf einen inneren Ausdruck der Erkenntnis abzielende
ist, oder daß der Sohn in Weise der Erkenntnis vom Vater aus-
geht, ist in der Schrift dadurch gelehrt, daß er genannt wird der
Λόγος (Joh. 1, 1. 14. 1. Joh. 1, 1; 5, 7. Apok. 19, 11—13); die
(gezeugte) Weisheit (Prov. 8. Sir. 24. Sap. 7—8. 1. Kor. 1, 24);
Ebenbild, Abglanz, Gestalt des Vaters (2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Hebr.
1, 3); Licht, Wahrheit u. s. w. Dasselbe lehren mannigfach die Väter.

2. Daß der heilige Geist in Weise des Willens oder der
Liebe ausgeht, deutet an der Name *πνεῦμα*, spiritus, welcher auf
die Bewegung des Willens, die Aspiration der Liebe hinweist. Es
ist in der Schrift angedeutet, wenn die Liebe und die aus ihr ent-
springende Freude und Befeligung dem heiligen Geiste zugeschrieben
werden (z. B. Röm. 5, 5) und ergibt sich daraus, daß in einem
reinen Geiste außer dem Akte des Erkennens nur noch der Akt des
Wollens zu finden ist.

3. Diese ganze Lehre vom Ausgange des Sohnes und Geistes
ist von den Theologen aller Schulen unter Billigung der
Kirche vorgetragen worden. Sie findet sich im symbolum von
Toledo und im römischen Katechismus und erhält eine negative
Begründung dadurch, daß die hiervon abweichenden Konstruktions-
versuche sämtlich auf mehr oder minder große Irrtümer hinausführten.

§ 51. Die Produktion des göttlichen Wortes oder *Λόγος* als wahre Zeugung
des Sohnes.

I. Trotzdem oder vielmehr gerade weil die zweite Person
in Gott in Weise der Erkenntnis von der ersten ausgeht, ist ihre

Produktion wahrhaft eine Zeugung und sie selber folglich wahrhaft Sohn. Zum Begriff der Zeugung gehört es, daß ein Lebendiges aus einem Lebendigen entsteht, daß das Erzeugte aus der Natur des Erzeugers stammt, daß es dem letzteren ebenbildlich oder wesensähnlich ist und daß der Zeugungsakt selbst die immanente Tendenz nach realer Verähnlichung des Produktes mit dem Prinzip des Zeugungsaktes hat. Alle diese vier Momente treffen zu hinsichtlich der Erkenntnis, durch welche der Vater den Sohn hervorbringt, ja sie treffen nicht bloß überhaupt, sondern im eminenten Sinne zu. Darum ist diese Produktion im wahrsten und eminentesten Sinne Zeugung, und wird das Wort selbst im wahrsten und eminentesten Sinne Sohn und der, welcher es produziert, Vater genannt.

II. Weil in Gott Wesen, Erkenntnisvermögen und wirkliches Erkennen nicht wie bei den Geschöpfen real verschieden sind, so ist sein inneres Wort nicht bloß eine akzidentelle Modifikation seines Intellektes. Weil das Erkennen in Gott real das göttliche Wesen selbst ist, darum ist vielmehr die Erzeugung des Wortes und das Wort selbst nicht ein Akzidens in Gott, sondern Gott selbst.

III. Gemäß dem Gesagten gibt es auf geschöpflichem Gebiete zwei Analogien der göttlichen Generation, nämlich das Sprechen des inneren Wortes oder vielleicht genauer die Hervorbringung eines inneren Gedankenbildes und die Zeugung eines Sohnes. Beide haben mit der göttlichen Generation bestimmte Ähnlichkeiten, während sie in anderen Punkten mit derselben unähnlich sind. Beide ergänzen sich gegenseitig, um ein möglichst vollkommenes Abbild der göttlichen Zeugung uns zu bieten (vgl. Ph. Rüttimann, Das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit und seine Analogien, 1887).

§ 52. Die Hauchung des Geistes und ihr Unterschied von der Zeugung des Sohnes.

I. Nach der Glaubenslehre ist die Spiration des Geistes von der Generation des Sohnes verschieden. Ferner sind nach der Glaubenslehre diese beiden Produktionen nicht real, sondern nur virtuell verschieden. Es ist ferner sententia certa, daß der Geist ausgeht in Weise des Willens oder der Liebe. Hält man dies alles fest, so kann man die Eigentümlichkeit des Geistes und seines Ausganges sich noch weiter klar machen aus der entsprechenden Analogie auf Seiten des Menschen sowie aus einer näheren Betrachtung des göttlichen Wesens. — Während das Erkennen darauf zielt, in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten hervorzubringen, bewirkt das Wollen in dem Wollenden eine Bewegung zum Gewollten hin. Wir bezeichnen diese Wirkung des Wollens mit dem Worte Liebe, das ebenso auch den Akt des Wollens bezeichnet. In Gott ist wie ein unendlich vollkommenes Erkennen, so auch ein unendlich vollkommenes Wollen oder Lieben, und ist dessen primärer

Gegenstand notwendig das göttliche Wesen selbst. Jenes Wollen ist ferner nicht etwas Akzidentelles in Gott, sondern real Gott selbst. Wenn nun dieses innergöttliche Wollen einen von dem Vollenden selbst real verschiedenen terminus, die Liebe, produziert, so muß auch diese Liebe substantiell und Hypostase sein. Daß das göttliche Wollen ein solches Produkt hervorbringt, erkennt die Vernunft nicht aus sich, wohl aber lehrt es die Offenbarung. — Da die Spiration in Gott ein Wollen ist, so ist sie von der Generation als einem Erkennen verschieden. Während nun das Erkennen im wahrsten und vollsten Sinne Zeugung ist, wie erklärt, kann das Wollen nicht mehr Generation genannt werden, weil sein Produkt nicht ein Ebenbild des Gewollten, sondern die Neigung oder Liebe zu demselben ist. Diese Neigung oder Liebe wird *πνεῦμα*, spiritus genannt, um damit die Lebensbewegung des Wohlgefallens und Verlangens anzudeuten, wodurch der Liebende sich zum Geliebten hinwendet bzw. denselben umfaßt.

II. Wenn Zeugung und Hauchung in Gott nicht real, wohl aber virtuell verschieden sind, so folgen daraus noch zwei weitere Sätze:

1. Gleichwie wir in unserem Denken zwischen Erkennen und Wollen in Gott unterscheiden müssen, so müssen wir beide so auffassen, daß das Erkennen dem Wollen der Ordnung nach vorangeht; folglich müssen wir auch denken, daß die Produktion des Wortes in Gott der Produktion des Geistes vorausgeht, und daß die letztere auf die erstere folgt.

2. Weil aber das den Sohn zeugende Erkennen und das den Geist hauchende Wollen in Gott real identisch sind, darum geht der Geist von Vater und Sohn als von einem realen Prinzip durch eine Spiration aus.

§ 53. Das personbildende Erkennen und Wollen in Gott im Verhältnis zu seinem essentiellen Erkennen und Wollen.

I. Da nach der Glaubenslehre der Vater allein zeugt und Vater und Sohn allein hauchen, so muß das den Sohn zeugende Erkennen allein dem Vater, und das den Geist hauchende Wollen allein dem Vater und Sohne zukommen. Von diesem Erkennen und Wollen, welches man das personbildende, notionale nennt, ist zu unterscheiden das essentielle Erkennen und Wollen in Gott, wodurch Gott überhaupt alles Wahre erkennt und alles Gute will. Zwischen beiden Arten des Erkennens und Wollens besteht aber ebensowenig ein realer Unterschied, wie zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen.

II. Über das nähere Verhältnis des personbildenden Erkennens und Wollens in Gott zu seinem essentiellen Erkennen und Wollen ist folgendes zu sagen. Es ist ein und dasselbe, absolut einfache und unendliche göttliche Erkennen, welches als göttlich überhaupt den drei Personen in der Einheit des Wesens eignet und welches, indem es das Wort hervorbringt, den relativen Unterschied

zwischen Vaterschaft und Sohnschaft und somit zwischen Vater und Sohn konstituiert, und es ist ein und dasselbe Wollen, welches als göttlich überhaupt den drei Personen gemeinsam zukommt und welches, indem es die Liebe hervorbringt, den relativen Unterschied zwischen der aktiven und passiven Spiration und somit zwischen Vater und Sohn einerseits und Geist andererseits konstituiert. Das den Sohn zeugende notionale Erkennen ist aktiv nur dem Vater, passiv nur dem Sohne eigen, weil nur der Vater principium quod dieser Erkenntnis und nur der Sohn das von ihm produzierte Wort desselben ist. Das nämliche gilt bezüglich des göttlichen Wollens.

Aus dem Gesagten muß klar werden, warum der Sohn, obwohl er essentiell dieselbe Erkenntnis hat wie der Vater, nicht wiederum zeugt und der Geist nicht wiederum haucht. Zeugend ist nämlich der Vater nicht als erkennend überhaupt, sondern als Prinzip des personbildenden göttlichen Erkennens, und spirierend sind Vater und Sohn als Prinzip der personbildenden göttlichen Liebe; der Sohn aber ist erkennend als Produkt des väterlichen Erkennens und der Geist ist liebend als Produkt der Liebe beider.

III. Weil das notionale Erkennen und Wollen in Gott mit dem essentiellen real identisch ist, so eignet ihm notwendig die ganze unendliche Vollkommenheit des letzteren. Das Zeugen in Gott ist kein von dem Zeugenden real verschiedener Akt, da ja Erkenntnisvermögen und wirkliches Erkennen in Gott real identisch sind. Der Inhalt des personbildenden Erkennens in Gott, durch welches der Vater den Sohn zeugt, ist notwendig alle Wahrheit, welche Gott wesentlich erkennt, also primär der dreieinige Gott selbst, sekundär das ganze Gebiet aller möglichen erschaffbaren Dinge, so daß in dem Worte Gottes auch die Ideen oder die Urbilder aller Dinge ausgesprochen sind. Dagegen kann man wohl nicht sagen, daß das Wort ebenso auch hervorgehe aus der Erkenntnis aller wirklichen, tatsächlich geschaffenen Dinge. Denn das den Sohn zeugende Erkennen in Gott ist ein notwendiges, die Erkenntnis der wirklichen Dinge ist aber eine freie, da ja die Existenz derselben vom freien Willen Gottes abhängt. — Wie Gegenstand der notionalen Erkenntnis, so ist Gegenstand der notionalen Liebe primär der dreieinige Gott, wie er in sich selbst liebenswürdig ist, sekundär derselbe Gott, wie er Prinzip alles Guten, besonders alles übernatürlich Guten außer ihm ist.

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich, in welchem Sinne man sagen kann: Der Vater erkennt durch das Wort, Vater und Sohn lieben durch den Geist. Es soll nicht gesagt sein, daß der Vater erst durch das Wort zum wirklichen göttlichen Erkennen komme, sondern nur, daß der Sohn notwendig Produkt der väterlichen Erkenntnis und der Geist notwendig Produkt der Liebe des Vaters und Sohnes ist, so daß allerdings der Vater ohne Sohn nicht Weisheit wäre, nicht erkennen würde, deswegen, weil das göttliche Erkennen notwendig fruchtbar ist und ungetrennt von seinem Produkte selber aufgehoben wäre.

§ 54. Von den göttlichen Relationen.

I. Aus den beiden innergöttlichen Prozeptionen ergeben sich je zwei, also zusammen vier Relationen: die Beziehung des Zeugen zum Gezeugten und umgekehrt, dann die Beziehung des Spirators zum Spirierten und umgekehrt. Ein realer Unterschied besteht aber nur zwischen den einander entgegengesetzten Relationen einer und derselben Prozeption, während zwischen den Relationen und dem Wesen, den Prozeptionen und Personen, sowie zwischen den einander nicht entgegengesetzten Relationen nur ein virtueller Unterschied besteht. — Daß es in Gott solche Relationen gibt, folgt aus der Wahrheit der innergöttlichen Prozeptionen, weil sie eben durch die letzteren begründet werden. Bei näherer Bestimmung des Wesens der göttlichen Relationen muß man ausgehen von der doppelten Glaubenswahrheit, daß es in Gott drei real verschiedene Personen gibt und daß dieselben nur ein numerisch identisches Wesen besitzen. Daraus folgt:

1. Unter den göttlichen Personen kann kein anderer Unterschied bestehen als der ihrer gegenseitigen Beziehungen, wie das *Decretum pro Jacobitis* definiert hat (D. 598: *Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*).

2. Machen aber einzig die Relationen den Unterschied zwischen den Personen aus, so müssen sie selber real sein, nicht etwa bloß logisch oder gedacht, wie die Sabellianer und Gilbertus Porretanus meinten.

3. Der Grund der Relationen in Gott liegt einzig in den immanenten Akten der Zeugung und Hauchung; darum sind sie sogenannte *relationes originis*.

4. Endlich sind die Relationen in Gott mit dem Wesen Gottes identisch, folglich auch substantiell, nicht etwa bloß akzidentell.

II. Trotzdem muß aber ein virtueller Unterschied zwischen Wesen und Relationen in Gott angenommen werden; denn unter dem Begriffe des Wesens oder des *esse absolutum* denken wir uns und stellen wir uns etwas anderes vor, als unter dem Begriffe der Relation oder des *esse relativum*, während in Gott beides der ganzen Wahrheit des Begriffes nach sich findet, freilich in einer unsere Begriffe und unsere Vorstellungskraft übersteigenden Weise.

III. Wenn es sonach in Gott keinen realen Unterschied gibt, als den des Gegenjages der *relationes originis*, so folgt notwendig, daß vermöge der Zeugung zwischen Vaterschaft und Sohnschaft und vermöge der Hauchung zwischen der aktiven und passiven Spiration ein realer Unterschied entsteht, daß aber die aktive Spiration von der Vaterschaft und von der Sohnschaft nicht real, sondern nur virtuell unterschieden ist und daß die passive Spiration nicht in Relation steht zur Vaterschaft und Sohnschaft als solcher, sondern nur zur aktiven Spiration. Daraus wird nun evident, daß der Geist von Vater und Sohn als von einem Prinzip durch eine Spiration ausgehen muß.

§ 55. Von den göttlichen Personen.

Literatur. C. Tiphanius, De hypostasi et persona (1634). Nottebaum, De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu (1852). C. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation (1876). Stentrup, Zum Begriff der Hypostase (Zeitschr. für kath. Theologie 1877—1878).

I. Die drei real verschiedenen Ursprungsbeziehungen der Vater-schaft, Sohnschaft und passiven Spiration konstituieren in Gott drei Personen, den Vater, Sohn und Geist, welche der Relation nach verschieden, dem Wesen oder der Natur nach aber numerisch eins sind. Zur näheren Erklärung dieses Satzes bedarf es noch einer Untersuchung über die sprachlichen Bezeichnungen und über die Begriffe von Wesen oder Natur und Person.

II. Das göttliche Wesen wird bezeichnet mit *οὐσία*, *φύσις*, *essentia*, *natura*, *substantia*, die Person mit *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *ὑποκείμενον*, *persona*, *subsistentia*, *suppositum*, *subiectum* u. dgl. Die heilige Schrift gebraucht von diesen abstrakten Worten wohl keines in dem später herrschenden Sprachgebrauche. Auch die älteren Väter gebrauchen noch lieber die konkreten Namen Vater, Sohn und Geist. Seit alter Zeit nannte man aber das Wesen schon *οὐσία*, die Person *ὑπόστασις*. Es wurde aber auch gerade umgekehrt *ὑπόστασις* zur Bezeichnung des Wesens und *οὐσία* zur Bezeichnung der Person verwendet. Darum ward vielleicht 269 gegen Paulus von Samosata der Ausdruck *ὁμοούσιος* verworfen, weil derselbe darunter die Einpersönlichkeit Gottes verstand. Der Ausdruck *πρόσωπον* war eine Zeit lang verdächtig wegen des Sabellianismus, weniger das lateinische *persona*. Noch 362 erlaubte eine Synode zu Alexandrien unter Athanasius, ebensowohl von einer Hypostase und drei *πρόσωπα* zu reden, als von drei Hypostasen und einer *οὐσία*, wenn man nur die Sache recht auffasse.

III. Allmählich bildete sich der Sprachgebrauch dahin aus, daß man unter *persona* allgemein die Hypostase oder das *suppositum* einer vernünftigen Natur verstand, unter Hypostase eine für sich bestehende Einzelsubstanz überhaupt, gleich der aristotelischen *πρώτη οὐσία*, die im Unterschiede von der *δευτέρα οὐσία* in keinem anderen Subjekte ist und von keinem Subjekte als Prädikat ausgesagt werden kann, die daher inkommunikabel ist. Es kommt also zum Begriffe der wirklichen Substanz noch das inkommunikable Fürsichbestehen dazu, damit eine Hypostase, oder wenn die Substanz selbst eine vernünftige ist, damit eine Person konstituiert wird. Gemäß diesem Sprachgebrauche kann dasjenige, was in Gott den drei Personen gemeinsam ist, offenbar nicht mehr mit Person bezeichnet werden, wohl aber können die drei real verschiedenen Relationen die Benennung Person führen.

§ 56. Von den Eigentümlichkeiten und Merkmalen der drei Personen.

I. Persönliche Eigentümlichkeiten in Gott nennt man dasjenige, wodurch die einzelnen Personen je voneinander verschieden sind. Sofern diese Eigentümlichkeiten dazu dienen, die einzelnen Personen zu unterscheiden und zu charakterisieren, heißen sie Merkmale (*notiones personales*). Da die göttlichen Personen nur unterschieden sind durch die gegenseitigen Ursprungsbeziehungen, so müssen die Eigentümlichkeiten mit den Relationen zusammenfallen oder doch auf sie zurückgeführt werden. Demgemäß werden von Vätern und Theologen und zugleich von den kirchlichen Entscheidungen (z. B. dem *Athanasianum*) folgende fünf Eigentümlichkeiten allgemein angenommen: die Vaterschaft, die Sohnschaft, die aktive Spiration, die passive Spiration und die Innazibilität. Diese Eigentümlichkeiten sind von den Personen und von dem Wesen, desgleichen die Eigentümlichkeiten derselben Person nur virtual, nicht real verschieden; bloß zwischen den einander entgegengesetzten Eigentümlichkeiten verschiedener Personen besteht der reale Unterschied der Personen.

II. Über die Eigentümlichkeiten der einzelnen Personen läßt sich kurz sagen: 1. Der ersten Person kommen drei persönliche Eigentümlichkeiten zu: die Vaterschaft, die aktive Spiration und die Ungezeugtheit. Dieselbe hat vor allem den konkreten Namen Vater, dann auch Prinzip, der Ungezeugte und andere synonyme Bezeichnungen. „Vater“ wird aber auch im essentiellen Sinne auf Gott angewendet und bezeichnet alsdann Gott im Verhältnis zur Kreatur, insoferne er deren Ursache und Urbild speziell in bezug auf das übernatürliche Leben ist. „Vater“ ist der vorzüglichste Name der ersten Person der Trinität. Das ergibt sich aus Schrift und Tradition, sowie aus der Natur der Sache; denn die Vaterschaft ist eben die erste Person konstituierende Eigentümlichkeit und die beiden anderen der ersten Person noch zukommenden Eigentümlichkeiten, nämlich die aktive Spiration und die Ungezeugtheit, setzen die Vaterschaft voraus.

2. Dem Sohne kommen zwei Eigentümlichkeiten zu: die Sohnschaft und die aktive Spiration. Die zweite Person heißt deshalb Sohn, auch Wort, Ebenbild, (gezeugte) Weisheit, welche Namen je eine verschiedene Seite der vom Vater durch Zeugung bzw. in Weise der Erkenntnis ausgehenden zweiten Person ausdrücken.

3. Dem Geiste kommt nur eine persönliche Eigentümlichkeit zu, nämlich die passive Spiration.

§ 57. Von der Perichorese und der absoluten Gleichheit der drei göttlichen Personen.

I. Aus allem Vorausgehenden ergibt sich das gegenseitige Sineinandersein und die absolute Gleichheit der drei Personen. In der näheren Erklärung dieser beiden Punkte findet die spekulative Trinitätslehre ihren Abschluß. Nach Schrift und Überlieferung

sind die drei göttlichen Personen in vollkommenster Weise ineinander (vgl. Joh. 10, 30. 38; 14, 10; 17, 21, auch Joh. 1, 18. 1. Kor. 2, 11); dasselbe lehren die erste Synode von Toledo (D. 227) und das Decretum pro Jacobitis (D. 598). Die Griechen nennen dieses Sineinandersein *περιχώρησις*, die Lateiner *circumincessio* auch (*circumincessio*). Dieses Sineinandersein steht im engsten und notwendigsten Zusammenhange mit der Wesenseinheit und dem Personenunterschiede in Gott. Sollen Vater, Sohn und Geist real einander einwohnen, so müssen sie real voneinander verschieden sein. Andererseits ist aber das eine Wesen der Personen das erste und vorzüglichste Fundament ihrer gegenseitigen Immanenz, insoferne die drei Personen mit dem göttlichen Wesen sachlich ganz und gar identisch sind, und insoferne das göttliche Wesen vermöge seiner absolut einfachen und unendlichen Vollkommenheit die Unterschiede der Relationen wahrhaft in sich schließt.

II. Die drei Personen sind einander absolut gleich. Das versteht sich von selbst bezüglich des einen Wesens. Aber auch die Verschiedenheit der Personen und ihrer Eigentümlichkeiten begründet nur die bestimmte Ordnung des Ursprungs, jedoch keinerlei Ungleichheit (vgl. das Athanasianum, D. 136 und das vierte Laterankonzil, D. 358). Keine Person in Gott ist größer oder vollkommener als die andere, weil eben eine jede die unendliche Vollkommenheit selber ist, und auch die ganze Trinität ist der Sache nach nichts Größeres als eine jede der drei Personen für sich. — Der Grund dieser absoluten Gleichheit der Personen liegt vor allem in ihrer Homousie. Daß aber auch die persönlichen Eigentümlichkeiten die Gleichheit der Personen nicht aufheben, folgt schon daraus, daß zwischen essentiellen und personbildenden Vollkommenheiten in Gott kein realer Unterschied besteht, ferner daraus, daß die persönlichen Eigentümlichkeiten nur für die betreffenden Personen, nicht für eine andere Person Vollkommenheiten sind, daß alle gleichwertig sind, so daß jede Person die Vollkommenheiten der anderen Personen, wenn auch nicht formaliter, so doch äquivalenter besitzt. Es folgt endlich daraus, daß jede Person, wie sie ihre eigenen notionalen Vollkommenheiten formaliter inne hat, so die notionalen Vollkommenheiten der anderen Personen entweder als terminus oder als immanentes Prinzip ihrer eigenen notionalen Vollkommenheiten besitzt.

§ 58. Die richtige Redeweise bezüglich der göttlichen Trinität.

Nach jahrhundertelangen dogmatischen und theologischen Streitigkeiten hat sich bezüglich der Trinitätslehre eine ganz feste Terminologie herausgebildet, an welche man sich durchaus halten muß. Zur Bezeichnung der Dreieit gebrauchen wir *trias*, *trinitas* bzw. *trinus*, Dreifaltigkeit und verschiedene andere Worte, zur Bezeichnung der Einheit *unitas*, *unus*, Dreieinigkeit u. s. w. — Zur Ver-

meidung des Arianismus müssen alle Ausdrücke vermieden werden, welche eine Teilung des Wesens, eine Verschiedenheit, Trennung, Unähnlichkeit der Personen andeuten könnten, zur Vermeidung des Sabellianismus alle Ausdrücke, welche eine Leugnung des Personenunterschiedes andeuten könnten. Allgemein gelten folgende Regeln:

1. Die konkreten substantivischen Wesensnamen wie Gott, Herr, können gebraucht werden sowohl zur Bezeichnung des Wesens, wie zur Bezeichnung einer oder auch mehrerer Personen.

2. Die abstrakten Substantiva z. B. Gottheit können nur zur Bezeichnung des Wesens gebraucht werden.

3. Aber auch die konkreten Substantiva dürfen nur in der Einzahl, nicht in der Mehrzahl gebraucht werden.

4. Die essentiellen Adjektiva, z. B. ewig, allmächtig, könnten an und für sich von den Personen in der Mehrzahl gebraucht werden. Da dieselben aber auch substantivisch verstanden werden können, so soll man sie nur in der Einzahl gebrauchen, wie dies auch das Athanasianum durchgehends tut.

Vierte Abtheilung.

Der dreieinige Gott in seiner Offenbarung nach außen.

§ 59. Das Wirken Gottes nach außen im allgemeinen.

Vgl. H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (1885).

I. Die im Vorausgehenden näher beschriebenen Formen der Einheit zwischen den göttlichen Personen (nämlich numerische Wesenseinheit, Perichorese, Gleichheit, Ähnlichkeit) erstrecken sich wie auf das innergöttliche Sein und Leben, so auf alle Tätigkeit und Wirksamkeit Gottes nach außen. Sowohl in der hierzu erforderlichen Macht, als auch in den einzelnen Momenten jeglicher Tätigkeit ist die Wirksamkeit einer Person in der vollkommensten Weise mit der Wirksamkeit der anderen ähnlich, gleich und identisch. Sie wirken nicht bloß äußerlich zusammen, sondern in strengsten Sinne ineinander, haben nur eine einzige, absolut einfache Wirksamkeit. Das ergibt sich aus der Natur der Sache und ist zudem in Schrift und Überlieferung klar und bestimmt gelehrt. Die Schrift bringt die Einheit des göttlichen Wesens in engsten Zusammenhang mit der Einheit des göttlichen Wirkens, so Joh. 5, 17. 19. 21; 10, 38; 14, 10—12. 1. Joh. 5, 7—9. Sie schreibt das außergöttliche Wirken bald dem Einen Gott zu (z. B. Ps. 44, 24), bald dem Vater (Matth. 11, 25), bald dem Sohne (Hebr. 1, 8—10), bald dem Geiste (Ps. 103, 30), bald sagt sie, daß der Vater durch den Sohn im Geist wirke (1. Kor. 8, 6 u. a. St.); ebenso stets die Väter. Die Kirche hat diese Lehre

ausgesprochen zu Rom unter Martin I. 649 (D. 202), dann auf der elften Synode zu Toledo (D. 227), auf dem vierten Laterankonzil, wo die drei Personen *unum universorum principium* heißen (D. 355), in der den Waldensern vorgelegten *professio fidei* (D. 367), auf dem Florentinum (D. 598). Folglich hat der Satz: *Omnia opera Dei ad extra sunt tribus personis communia* volle und strenge dogmatische Geltung.

II. Die absolute Einfachheit des göttlichen Wirkens nach außen schließt aber nicht aus, daß man sagen könne, die Wirksamkeit gehe aus vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste. Dieser Sprachgebrauch ist begründet in der Schrift (vgl. Joh. 1, 3. 1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2; 2, 10 u. a. St.), findet sich häufig bei den Vätern, ist festgehalten in Konzilsentscheidungen, z. B. im Nicänum und in kirchlich-liturgischen Formeln. Solche Ausdrücke besagen aber nicht, daß die Wirksamkeit der drei Personen irgendwie getrennt oder auch nur trennbar ist, sie deuten nur neben der Lehre, daß die ganze Wirksamkeit allen Personen gleichmäßig zukomme, auch die besondere Art und Weise an, wie die Wirksamkeit jeder einzelnen Person eignet. Offenbar kommt nämlich die Tätigkeit jeder Person in derselben Ordnung und Wechselbeziehung zu wie die Natur. Gleichwie nun die göttliche Natur vom Vater dem Sohne und von beiden dem Geiste mitgeteilt wird, so wird auch jede Tätigkeit nach außen vom Vater dem Sohne und von beiden dem Geiste mitgeteilt, so daß also jede Tätigkeit vom Vater durch den Sohn im Geiste ist oder vollzogen wird.

§ 60. Von den Appropriationen.

I. Es ist konstanter Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der Kirche, gewisse an und für sich allen drei Personen gemeinsame Namen, Eigenschaften, Tätigkeiten und Momente derselben Tätigkeit einer einzelnen göttlichen Person so zuzuschreiben, daß sie dienen sollen zur besonderen Charakteristik gerade dieser bestimmten Person im Unterschiede von den anderen. Man nennt ein solches Verfahren *appropriatio*. Durch Zueignung irgend eines Prädikates an eine einzelne bestimmte Person sollen aber die übrigen Personen von dem Besitze des betreffenden Prädikates nicht ausgeschlossen werden. Es handelt sich vielmehr nur um spezielle Betonung des Eigentums einer bestimmten Person an einem Teile der allen Personen gemeinsamen Prädikate zu dem Zwecke, um entweder die Person durch die Prädikate oder auch ein Prädikat durch seine Verbindung mit der Person für unsere Erkenntnis deutlicher hervortreten zu lassen. Dazu ist notwendig, aber auch genügend, daß die zugeeigneten Attribute und Werke mit der persönlichen Eigentümlichkeit der betreffenden Person eine gewisse Ähnlichkeit haben, daß die Pro-

prietät der Person und der eigentümliche Inhalt des zugeeigneten Prädikates in spezieller Weise verwandt sind.

II. Im einzelnen können folgende Arten von Appropriationen unterschieden werden:

1. Der Name Gott wird besonders dem Vater beigelegt, der Name Herr dem Sohne.

2. Dem Vater wird beigelegt das wesenhafte Sein, dann die Ewigkeit, die Einheit, die Macht und die Güte im objektiven Sinne, dem Sohne die Wahrheit, dem Geiste die Güte, die Heiligkeit und Gütigkeit.

3. Dem Vater wird zugeeignet die Einheit schlechthin, dem Sohne die Einheit der Gleichheit, dem Geiste die Einheit der Verbindung.

4. Bezüglich der Tätigkeiten Gottes nach außen wird dem Vater zugeeignet die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Güte; ferner wird zugeschrieben dem Vater der Entschluß, dem Sohne der Plan, dem Geiste die Ausführung, und in dieser Beziehung wird auch per modum appropriationis gesagt, der Vater wirke alles durch den Sohn im Geiste. Weiter wird zugeeignet dem Vater die Hervorbringung des substantziellen Seins und der Einheit der Dinge durch die Schöpfung, dem Sohne die Gestaltung der Dinge, speziell die Erleuchtung der Geister und die Übertragung von Würden und Ämtern, dem Geiste die Belebung, Bewegung und Leitung aller Dinge. Endlich erscheint der Vater als derjenige, an welchen der Kult der vernünftigen Geschöpfe durch den Sohn im Geiste übermittelt wird.

§ 61. Von den Sendungen der göttlichen Personen.

I. Die Offenbarung redet vielfach von einem Kommen oder Herabsteigen Gottes überhaupt oder einer einzelnen göttlichen Person zur Kreatur, einem Erscheinen oder Wohnen in der Kreatur (z. B. Joh. 3, 31; 6, 33; 14, 23 und die verschiedenen Glaubenssymbole). Bei denjenigen Personen, welche in Gott aus einer anderen Person ihren Ursprung haben, erscheint in der Offenbarung das Ausgehen nach außen (*processio temporalis*) nur als Fortsetzung ihres Ausganges von ihrem inneren Prinzip (*der processio aeterna*). Man sagt darum z. B., der Sohn gehe aus vom Vater in die Welt. Dadurch aber treten die ausgehende Person und jene, von welcher sie ausgeht, in eine analoge Stellung zueinander, wie sie bei Menschen zwischen einem Sendenden und einem Sendenden stattfindet. Darum erscheint in der Offenbarung bei den aus Gott ausgehenden Personen ihr Ausgang nach außen hin regelmäßig als *missio*, Sendung. Die Sendung ist folglich der Ausgang einer zur Kreatur kommenden und ihr einwohnenden göttlichen Person von einer anderen oder der immanente Ausgang, verbunden mit der Beziehung auf einen

zeitlichen Terminus. Eine solche Sendung schließt natürlich jede Unterordnung der gesendeten Person unter die sendende aus, ferner jede Trennung beider sowohl dem Orte als der Tätigkeit nach und jede lokale Bewegung.

II. Die Sendung ist entweder eine Erscheinung der göttlichen Person in einem real von ihr verschiedenen sinnlichen Bilde (äußere, sichtbare Sendung) oder ein wirkliches Eingehen der göttlichen Person in das Innere einer vernünftigen Kreatur, so daß sie mit der letzteren innerlich sich verbindet und in ihr wohnt (innere, unsichtbare Sendung). Beide Formen der Sendung sind in der denkbar vollkommensten Weise vorhanden und miteinander vereinigt in der Inkarnation des Sohnes Gottes, welche daher die Sendung *per excellentiam* genannt werden kann. Abgesehen von dieser Sendung ist die sichtbare nicht wesentlich verbunden mit der unsichtbaren, und kommen auch beide nicht mehr in gleicher Vollkommenheit vor.

III. Im einzelnen kommen noch in Betracht mehrere Sendungen des Geistes und die innere Sendung des Sohnes und speziell des Geistes in die begnadigten Seelen. Erstere waren bloß sinnbildlich, letztere ist bloß innerlich oder unsichtbar. — Die erste sichtbare Sendung des heiligen Geistes geschah bei der Taufe Jesu in Gestalt einer Taube, eine zweite Sendung desselben hat nach vielen Erklärern stattgefunden bei der Verkörperung Christi in Gestalt der Lichtwolke. Eine dritte Sendung fand statt, als der Heiland nach seiner Auferstehung die Apostel anhauchte und ihnen so den heiligen Geist mittheilte. Die vierte Sendung geschah am Pfingstfeste in Gestalt feuriger Zungen. Nach manchen Erklärern erfolgte eine sichtbare Sendung des heiligen Geistes auch noch, als durch die Handauflegung der Apostel den neubekehrten Gläubigen der heilige Geist zuteil wurde (Apg. 8, 17—18; 11, 15).

IV. Die innere oder unsichtbare Sendung des Sohnes und des heiligen Geistes in die Seelen der Begnadigten bildet eines der erhabensten Geheimnisse unseres Glaubens. Vor allem ist es

1. zwar nicht formelles Dogma, wohl aber sichere theologische Wahrheit, daß durch die unsichtbare Sendung die göttlichen Personen selbst der vernünftigen Kreatur sich wahrhaft geben oder schenken, derselben wahrhaft einwohnen, so daß die formale Wirkung der unsichtbaren Sendung eben die reale Einwohnung der gesendeten, aber auch der sendenden Personen in den Begnadigten ist.

2. Damit aber die göttlichen Personen zu der vernünftigen Kreatur gesendet werden bzw. ihr einwohnen können, muß in der letzteren ein der Sendung entsprechendes *fundamentum relationis* hervorgebracht werden. Da die Sendungen jederzeit die Erhebung der Kreatur in die übernatürliche Weltordnung bezwecken, so muß dieses Fundament von übernatürlicher Art sein. Nach der Lehre der Theologen nun ist nur die heiligmachende Gnade mit den sie

begleitenden Gaben der nächste, ja der einzige formelle Titel der inneren Sendung bzw. Einwohnung der göttlichen Personen.

3. Gleichwie aber die vollkommene Sendung oder Einwohnung nie erfolgen kann ohne die Mitteilung der heiligmachenden Gnade, so ist auch umgekehrt die innere Sendung des Sohnes und Geistes mit der heiligmachenden Gnade wesentlich und notwendig gegeben. Darum muß man auch sagen, daß zu allen Gerechten aller Zeiten, auch zu den Gerechten des alten Bundes, der heilige Geist innerlich gesendet wurde.

4. Die durch die Sendung begründete Gegenwart des Sohnes und des Geistes und weiterhin auch des Vaters ist näher so zu verstehen, daß die göttlichen Personen dadurch auf eine neue, höhere Art in der Seele gegenwärtig sind und zwar als Gegenstand und als Ziel des Gnadenlebens der Seele, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Klar und vollkommen wird die Seele erst im jenseits Gott schauen und lieben können, aber dunkel und unvollkommen besitzt sie ihn schon auf Erden im Glauben und in der Liebe.

5. Durch die Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen entsteht zwischen diesen und dem Begnadigten eine reale, in gewissem Sinne sogar eine physische Union, freilich keine substantielle, sondern nur eine akzidentelle, eine moralisch-mystische Verbindung, indem der heilige Geist kraft der innigsten Freundschaftsverbinding das ganze übernatürliche Leben des Menschen primär auswirkt und zugleich als Objekt und als Ziel desselben sich darbietet.

Schluß der Trinitätslehre.

§ 62. Das Geheimnis der Trinität und seine Denkbareit.

I. Wenn auch die menschliche Vernunft das Geheimnis der Trinität positiv nicht beweisen und den Inhalt desselben nicht begreifen kann, so muß sie dennoch imstande sein, die Widerspruchslösigkeit desselben wenigstens auf negative Weise zu zeigen. Die meisten angeblichen Widersprüche, welche im Laufe der Zeiten erhoben worden sind, heben sich bei genauer Entwicklung des Dogmas von selbst. Eine erste ernste Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Personen voneinander real verschieden, aber identisch sind mit derselben absolut einfachen göttlichen Wesenheit. Das scheint ein offener Widerspruch zu sein gegen das Axiom: Sind zwei einem Dritten gleich, so sind sie unter sich gleich. Darauf kann mit folgender Distinktion erwidert werden: Sind zwei einem Dritten gleich, so sind sie unter sich gleich, wenn sie gleich sind *re et ratione*, nicht aber, wenn sie gleich sind *re solum*. In Gott sind Person und Wesen identisch nur *re*, nicht aber auch *ratione*.

II. Eine zweite Schwierigkeit liegt in dem realen Unterschiede durch den Ausgang einer Person aus der anderen gegenüber ihrer

vollkommenen Gleichheit in allen Vollkommenheiten. Hier ist zu erwägen, daß der Ausgang in Gott durch einen Akt erfolgt, der mit seinem Prinzip wie mit der göttlichen Wesenheit identisch und durch den persönlichen Charakter gefordert ist. Dann ist aber der produzierte Besitz ebenfalls ein wesentlicher, ein Besitz durch Identität, nicht durch bloße Verbindung mit der göttlichen Wesenheit. Auch die Mittheilung der Natur erfolgt nicht durch eine in einer einzelnen Person begründete Macht, sondern durch die Macht der gemeinsamen Natur, welche wesentlich in drei Personen zu subsistieren strebt und ihre Macht in allen Personen gleichmäßig, nur in jeder auf besondere Weise äußert.

§ 63. Die Stellung und Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses in der christlichen Offenbarung.

Man hat gemeint, die Offenbarung der Trinität habe keine in ihrem inneren Werte begründete Bedeutung für die Menschen. Andere haben den an sich berechtigten Gedanken, daß das Dogma ein Prüfstein des Glaubens sein solle, bis zum Übermaße betont. Beiden Richtungen gegenüber ist kurz zu zeigen, daß die Offenbarung und die Erkenntnis der Trinität den höchsten Wert für den Menschen hat, weil ihr Inhalt die höchste und erhabenste Lehre des Christentums und zugleich Wurzel und Centrum aller übrigen übernatürlichen Wahrheiten ist.

1. Durch das Trinitätsdogma wird schon die natürliche Erkenntnis von Gott und von seinem Verhältnis zur Kreatur vollendet und sicher gestellt, wenn dasselbe auch zu diesem Zwecke allein noch nicht notwendig hätte geoffenbart werden müssen.

2. Indem die Offenbarung der Trinität eine übernatürliche Gotteserkenntnis ermöglicht, legt sie den Grund zu einer höheren Seligkeit; denn in der Erkenntnis Gottes beruht vor allem die Seligkeit der geistigen Kreaturen. Die Offenbarung der Trinität zeigt uns Gott schon auf Erden, wenn auch dunkel, wie er in sich ist, gewährt uns also eine Vorausnahme der unmittelbaren Anschauung seines Wesens im Himmel, sie lehrt uns die Vollkommenheit Gottes erkennen als eine ursprüngliche und die Fruchtbarkeit und Mittheilbarkeit Gottes als eine objektiv unendliche. Je vollkommener unsere Gotteserkenntnis ist, desto vollkommener wird von selbst die formelle Verherrlichung Gottes durch uns.

3. Wichtig ist die Erkenntnis der Trinität noch insofern, als die ganze übernatürliche Weltordnung nur gewürdigt und verstanden werden kann, wenn man sie auffaßt als Nachbildung und Weiterführung, als reale äußere Offenbarung der innergöttlichen Produktionen. Die natürliche Sohnschaft Gottes ist Ideal und Grund, Motiv und Ziel unserer Adoptivkindschaft. Insoferne man dabei die gnädige Liebe Gottes ins Auge faßt, hat unsere Adoptivkindschaft Ideal und Grund, Motiv und Ziel in

dem Ausgange des heiligen Geistes, welcher zugleich Pfand und Siegel der Verbindung zwischen Gott und seinen Adoptivöhnen ist. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die Verkörperung einer von Gott entsprungenen Person, die als Bild und Wort Gottes nach innen wie nach außen Gott offenbart, die als Sohn Erbe des Reiches Gottes ist, als Erstgeborener das Haupt des Universums, die wegen ihrer Sendung auch den Geist in besondere Verbindung mit ihrem mystischen Leibe, das heißt mit der Gemeinschaft aller Gläubigen bringt.

Drittes Buch.

Von Gott als Urheber und Ziel der ursprünglichen natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge.

§ 1. Einleitung und Übersicht.

I. An die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen schließt sich in der Dogmatik die Lehre von den Werken Gottes in ihrer Beziehung zu Gott als ihrer Ursache, ihrem Urbilde und ihrem Endziele oder die Lehre von der nach außen gerichteten Tätigkeit Gottes und den Produkten derselben in ihrer Beziehung zu Gott. Aus der Tätigkeit Gottes nach außen und seinen Werken können wir das göttliche Sein und dessen Vollkommenheiten noch besser erkennen; umgekehrt aber finden das äußere Wirken und die äußeren Werke Gottes in seiner inneren Beschaffenheit ihre Begründung und Beleuchtung.

II. Die ganze Lehre von den äußeren Werken Gottes hat ihren Ausgangspunkt und ihre Grundlage in denjenigen Wahrheiten, welche teils das wesentliche, teils das tatsächliche ursprüngliche Verhältnis Gottes zur Welt und umgekehrt betrachten. Diese Wahrheiten nun sollen im dritten Buche in drei Hauptstücken behandelt werden. Wir betrachten:

1. die Welt in ihrem wesentlichen und allgemeinen Verhältnis zu Gott als ihrem Prinzip und ihrem Ziel,
2. die geschaffenen Wesen im einzelnen nach ihrer Natur und natürlichen Beschaffenheit,
3. die mit der Schöpfung begründete übernatürliche Ordnung der Dinge.

Erstes Hauptstück.

Die Welt in ihrem wesentlichen und allgemeinen Verhältnis zu Gott als ihrem Prinzip und ihrem Ziele.

Literatur. Lombard., II Sent. dist 1 (dazu Albertus Magnus, Bonaventura, Agidius, Estius). Thomas, S. theol. I. qu. 44sq. (dazu Bannez und Gregor v. Valentia), C. gent. I. II, c. 1sq. Qu.

disp. de potentia. Suarez, De opere sex dierum l. I. Disput. metaphys. 20 sqq. — Von neueren Theologen seien (außer den Dogmatikern Klee, Staudenmaier, Verlage, Scheeben, Heinrich, Pohle, Tepe, Einig, Pesch, Janssens u. a.) noch genannt: Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 1. Bd. 4.—5. Abh. Philosophie der Vorzeit, 2. Bd., 9. Abh., 3. Hauptst. Palmieri, De Deo creante et elevante (1878). Mazzella, De Deo creante (1880). Oswald, Die Schöpfungslehre (2. Aufl., 1893). — Vigener, De ideis divinis (1869). Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Welterschöpfung (1870). T. H. Eijer, Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (1895). — Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotiois physicae (1886). De San, De Deo uno tom. I: De mente S. Thomae circa praedeterminationes physicas (1894). Frins, De cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera (1892).

§ 2. Der Ursprung aller Dinge aus Gott durch Schöpfung aus Nichts.

I. Wie das Grunddogma über Gott darin liegt, daß er das Dasein durch sich selbst hat, so ist es das Grunddogma über alle Dinge außer Gott, daß sie ihren Ursprung haben durch Erschaffung von Gott. Die Schöpfung ist Voraussetzung und Grundlage aller übrigen Wirksamkeiten Gottes nach außen (vgl. Gen. 1), das Schöpfungsdogma Voraussetzung und Grundlage aller noch übrigen Glaubenswahrheiten. Diese fundamentale Bedeutung wird dem Schöpfungsdogma eingeräumt in der Predigt der Apostel (vgl. 3. B. Joh. 1, 3 ff. Apg. 14, 14 ff.; 17, 23 ff.), in der kirchlichen Lehrverkündigung, in der Lehre der Väter gegen verschiedene ältere Irrtümer. Selbst der natürlichen Erkenntnis vom Wesen und vom Dasein Gottes würde die Quelle und die Grundlage entzogen, wenn die Welt nicht mehr als Schöpfung Gottes gelten würde.

II. Erschaffen (creare) im weiteren Sinne ist jedes Hervorbringen; im engeren und kirchlichen Sinne bedeutet es das Hervorbringen eines Dinges seiner ganzen Substanz nach, ohne daß irgend etwas, sei es Erschaffenes oder Unerchaffenes, als Materie vorausgesetzt würde, *productio rei ex nihilo* und zwar

1. *ex nihilo sui*, insoferne das, was wird, zuvor noch nicht ist; aber auch

2) *ex nihilo subiecti*, insoferne gar kein Subjekt oder keinerlei Materie vorausgesetzt wird, aus welcher etwas würde.

III. Irrtümer über den Ursprung der Welt:

1. Die heidnischen Volksreligionen nehmen meist an, die Welt sei seit Ewigkeit aus der Gottheit ausgeströmt, oder sie sei nur aus einem ewigen Urstoff herausgebildet worden.

2. Der philosophische Materialismus (Monismus) nimmt eine ewige und unerchaffene Materie an, aus welcher durch blinde Notwendigkeit oder durch Zufall die jetzige Welt geworden sei; der Pantheismus setzt außer der Materie noch ein Absolutes, das er auch Gott nennt, leugnet aber in all seinen Formen den wesentlichen Unterschied zwischen der Weltsubstanz und der Substanz Gottes.

3. Der alte Dualismus der Orientalen, Manichäer u. s. w.

nahm ein doppeltes Weltprinzip an, ein gutes und ein böses. Viele Gnostiker schrieben die Bildung der Welt niederen Mönen zu. Neuere rationalistische Philosophen bekennen zwar eine von Gott verschiedene Welt, fassen jedoch dieselbe als eine Gott gleich ewige und unerschaffene.

IV. Diesen Irrtümern gegenüber ist es ein Fundamental-dogma des christlichen Glaubens, daß Gott die ganze Welt durch die bloße Kraft seines allmächtigen Willens aus dem Nichts in das Dasein gerufen hat, daß also die Welt weder das göttliche Wesen selbst ist, noch durch Emanation aus demselben hervorging, noch aus einer bereits vorhandenen Materie von Gott nur gebildet ward.

1. Die Schrift lehrt unser Dogma schon durch die ganze Art und Weise, wie sie das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt bestimmt, speziell indem sie ihn bezeichnet als Prinzip alles dessen, was außer ihm ist (z. B. Ps. 101, 26. Sir. 18, 1). Sie lehrt die Schöpfung aus Nichts deutlich genug Gen. 1, 1 (In principio creavit Deus coelum et terram), indem sie hier kein der göttlichen Tätigkeit vorausgehendes materielles Substrat erwähnt, ferner 2. Makk. 7, 28: Ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus; Röm. 4, 17: Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea quae sunt.

2. Die Schöpfung aus Nichts lehren alle Väter und Kirchenschriftsteller von Anfang an mit größter Bestimmtheit. Sie verteidigen und erklären dieselbe gegen Heiden, Gnostiker, dann gegen die Sabellianer, unterscheiden sie von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes, zeigen, daß Gott nicht einer ewigen absoluten Materie gegenüberstehe, daß die Welt nicht aus dem Wesen Gottes emaniert sei, daß Gott sein Wesen nicht irgendwie zerteilt habe u. s. w.

3. Papst Leo I. verwarf die Lehre von einer ewigen Materie, einem bösen Prinzip, einer Hervorbringung durch untergeordnete Mönen, ebenso das Konzil von Toledo 447 (D. 102. 103. 114. 122. 127). Das Nicänum unterschied auf schärfste die Zeugung des Sohnes von der Schöpfung der Welt (D. 17). Im Mittelalter wurde der Pantheismus eines Amalrich, David von Dinanto (D. 359) und Eckardt (D. 428 sqq.) verworfen. Ausführlich ward das Schöpfungsdogma definiert auf dem vierten Laterankonzil (D. 355), im Decretum pro Jacobitis (D. 600) und dem Vatikanum, Sess. III, cap. 1. can. 1—5.

V. Die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts soll nicht bedeuten:

1. Daß die Welt vor der Schöpfung ein schlechthiniges Nichts gewesen sei, daß sie auch keine urbildliche und keine bewirkende Ursache habe. Sie hat ja die vollkommenste bewirkende und urbildliche Ursache und ist in diesem Sinne aus Gott.

2. Daß das Nichts Ursache der Welt sei, sei es bewirkende, sei es materielle. Im Gegenteile soll gerade durch ex nihilo jede

materielle Ursache der Welt ausgeschlossen sein. Die Schöpfung aus Nichts will nur besagen, daß die Welt keine andere Ursache hat als Gott allein, daß aber Gott absolute Ursache der Welt ist und sie nicht hervorgebracht hat aus einem ewigen Stoff, nicht aus der Substanz Gottes als ihrem Stoffe, nicht aus der Weltidee oder der idealen Weltmöglichkeit als ihrem Stoffe.

VI. Vom spekulativen Standpunkt aus fragt es sich zunächst, ob und wie die Vernunft das Schöpfungsdogma beweisen könne. Daß eine Erkenntnis der Schöpfung überhaupt möglich sei, ist definiert im Vatikanum, Sess. III, cap. 1. 2. can. 1. Die wirklichen Vernunftbeweise sind im allgemeinen dieselben, welche auch das Dasein Gottes dartun.

1. Die Vernunft erkennt, daß die Welt Dinge einzeln und zusammengenommen ihrer Endlichkeit, Zusammensetzung, Veränderlichkeit, Kontingenz halber nicht wesentlich, sondern ihrer ganzen Substanz nach ein Gewordenes sind. Dann aber muß notwendig angenommen werden, daß sie, wenn sie existieren, in einem wesentlich Seienden außer ihnen ihren Grund haben oder daß sie von diesem wesentlich Seienden ihrer ganzen Substanz nach hervorgebracht sind. Daraus wird zunächst klar, daß die Welt nicht geworden sein kann aus einem ewigen, ungeschaffenen Stoff. Gerade der Stoff zeigt sich ja auch in allen seinen Erscheinungen als endlich und wandelbar, in welchem Möglichkeit und Wirklichkeit nicht wie im Unendlichen zusammenfallen.

2. Die Vernunft erkennt, daß die Welt nicht geschaffen sein kann aus Gottes Sein und Wesen, denn es drängt sich uns die Gewißheit auf, daß wir Gott gegenüber eine eigene Tätigkeit und folglich eine eigene, von ihm unterschiedene Wesenheit besitzen.

3. Die Welt kann auch nicht geschaffen sein aus der im göttlichen Erkennen befindlichen Weltidee oder aus der idealen Weltmöglichkeit als stofflichem Substrat. Die göttliche Weltidee ist musterbildliche Ursache der Welt oder, das Wort „Idee“ im modernen Sinne genommen, sie ist die mögliche Welt, insofern sie Objekt des göttlichen Schauens ist, nicht aber kann sie stoffliche Ursache der Welt sein.

VII. 1. Von den Einwendungen gegen die Schöpfung aus Nichts lautet die vorzüglichste: „Ex nihilo nihil fit.“ Allerdings kann das Nichts weder bewirkende noch auch stoffliche Ursache eines Werdens sein; allerdings bringt Gott bei der sekundären Schöpfung die Dinge nicht mehr aus Nichts hervor; allerdings wird im natürlichen Laufe der Dinge durch geschöpfliche Ursachen kein Ding aus Nichts geschaffen. Daraus folgt aber keineswegs, daß auch durch Gott aus Nichts nichts werden könne, genauer gesagt, daß Gott durch seine Allmacht ohne stoffliches Substrat Nichts hervorbringen könne.

2. Man sagt ferner: Wenn Gott außer sich eine Möglichkeit hat und diese verwirklicht, dann erscheint er begrenzt und beschränkt

durch diese außer ihm seiende Möglichkeit und Wirklichkeit. Allein daß Endliche muß seinem Begriffe nach das Unendliche offenbaren und dadurch seine eigene Endlichkeit und absolute Abhängigkeit von dem Unendlichen in das Licht setzen.

3. Man sagt weiter: Wenn Gott die Fülle alles Seins ist und wenn auch die Materie ein Seiendes ist, dann muß Gott die Weltmaterie sein. Allein mag auch die Materie auf unendliche, Gott entsprechende Weise in Gott sein, so wird doch nicht diese in unendlicher Seinsweise existierende Materie in die endliche Seinsweise verwandelt.

4. Zuletzt wird noch gesagt, die Schöpfung aus Nichts sei schlechthin unbegreiflich und könne deshalb von der Vernunft nicht angenommen werden. Allein alle anderen Erklärungen des Ursprungs der Welt können das Entstehen und den Bestand derselben erst recht nicht begreiflich machen, weder der Dualismus, nach welchem die Materie völlig unbegreiflich bleibt, noch auch der Pantheismus, der immer eine völlig unbegreifliche Selbstverendlichung Gottes ansetzen muß. Gerade der Schöpfungstheismus hebt die inneren Widersprüche jeder anderen Erklärung über den Ursprung der Weltwesen auf. Freilich ist die Schöpfung aus Nichts ein reiner Vernunftbegriff, der durch keine Analogie aus der Tätigkeit der Geschöpfe erklärt werden kann, der seine positive Erklärung nur findet in der eigentümlichen Macht, welche Gott als dem wesentlich Seienden zukommt, und von welcher auch die Vernunft einsieht, daß sie Gott zukommen muß, und einigermaßen auch, wie sie ihm zukommt. So ist die Schöpfung aus Nichts allerdings relativ, aber nicht schlechthin unbegreiflich. Ihrer Tatsächlichkeit nach ist sie für die Vernunft gewiß. Ihrer Natur und Beschaffenheit nach ist sie wohl teilweise, aber nicht absolut unbegreiflich, ganz ähnlich wie Gott selbst und seine Allmacht wohl relativ, aber nicht absolut unbegreiflich sind.

VIII. Der Begriff der Schöpfung aus nichts wird noch klarer gestellt, wenn man nachweist, daß die Schöpfermacht ein ausschließliches Eigentum Gottes sei. Es gelten hier folgende Sätze:

1. Keine Kreatur hat tatsächlich etwas geschaffen oder schafft jemals etwas, sei es selbsttätig, sei es als Werkzeug Gottes. Das ist Glaubenssatz (vgl. Jf. 44, 24. Hebr. 3, 4. Apot. 4, 11). Die Väter bekämpfen die gnostische Lehre von der Schöpfung der Welt durch Mittelwesen, dann die arianische Lehre von der Welterschöpfung durch den nach Auffassung der Arianer selber geschaffenen *Logos*. Dasselbe hält die Kirche fest gegen die genannten Irrlehrer, dann auf dem vierten Laterankonzil (D. 355). Diese Unmittelbarkeit der Schöpfung durch Gott bezieht sich nach durchgehender Ansicht der Väter und Theologen nicht bloß auf die ursprüngliche Setzung derselben, sie besagt auch, daß Gott tatsächlich wenigstens auch nach vollendeter Urschöpfung die Schöpferkraft keinem Geschöpfe je verliehen hat oder verleihen

2. Es ist mindestens theologisch gewiß, daß keine Kreatur ein anderes Wesen erschaffen könne, oder daß die Schöpferkraft schlechtthin unmittheilbar sei. Nach der Schrift ist die Schöpfung ein Gott eigenes Werk, durch welches man den wahren Gott von den falschen Göttern unterscheiden kann (vgl. Ps. 45, 5—7. Jer. 10, 11). Die Väter beweisen die Gottheit des Sohnes und des Geistes unter anderem auch daraus, daß ihnen die Schöpfung der Welt zugeschrieben wird. — Könnte die Kreatur schaffen, so würde sie wenigstens zuweilen ihre Schöpferkraft auch betätigen; dann stünde aber sofort ein geschaffenes Wesen zu einem anderen Geschöpfe im Verhältnis absoluter Abhängigkeit und Unterwürfigkeit und wäre ihm folglich sogar den Kult der Patrie schuldig. — Die zum Schaffen erforderliche Macht muß wesentlich unbeschränkt und unendlich sein. Könnten die Geschöpfe eine Welt oder wenigstens einzelne Kreaturen hervorbringen, dann wäre ihre Wirkungskraft nicht mehr unterschieden und nicht mehr unterscheidbar von der Wirkungskraft Gottes. Folglich wären auch der beiderseitige Wirkungsgrund und das beiderseitige Wesen nicht mehr unterscheidbar, was gegen die Voraussetzung, die hier gemacht worden ist, wäre.

3. Es ist endlich gewiß, daß die Kreatur wie nicht principaliter, so auch nicht einmal instrumentaliter schaffen könne. Nach Ps. 148, 5 schafft Gott selbst alles durch einen Wink seines Willens. Eine werkzeugliche Ursache kann überhaupt nur dadurch wirken, daß sie der prinzipalen Ursache zur Überleitung ihrer Kraft dient. Bei der Schöpfung ist aber eine solche Einwirkung undenkbar, da ja vor der Wirkung der prinzipalen Ursache noch gar kein Substrat vorhanden ist, zu welchem hin die werkzeugliche Ursache den Weg bahnen, welches sie disponieren könnte.

IX. Die Schöpfung kommt allen drei Personen gemeinsam zu, wird aber sehr häufig dem Vater zugeeignet. Obwohl indes die drei Personen gemeinsam schaffen, tragen doch alle Geschöpfe eine Spur, die vernünftigen Geschöpfe zudem noch ein Bild der Trinität an sich, ohne daß aber hieraus die Trinität als solche erkannt werden könnte (s. II. Buch, § 39).

§ 3. Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes.

I. 1. Der sogenannte Determinismus und Optimismus nehmen an, Gott müsse um seiner Vollkommenheit, seiner Allmacht, Weisheit, Güte, Liebe und Seligkeit willen die Welt, und zwar die vollkommenste Welt schaffen, er sei hierin keineswegs wahlfrei. In verschiedener Weise ward diese Lehre vertreten von Abälard, Wiclef, Leibniz, Hermes, Günther und anderen. Auch Baius und Jansenius gehören insofern hierher, als sie die Welt, wie sie von Anfang an tatsächlich war, für die einzig mögliche hielten, wenigstens de potentia Dei ordinaria.

2. Der Pessimismus lehrt umgekehrt, die Welt sei nicht nur

sehr schlecht, sondern die denkbar schlechteste, und zwar sei sie dieses notwendig, ohne daß es anders sein könnte. Die Welt selbst und das menschliche Dasein als solches sind ihm ein Übel, und zwar ein notwendiges Übel, ohne Hoffnung auf Unsterblichkeit, Auferstehung und jenseitige Seligkeit.

II. Es ist Glaubenssatz, daß die schöpferische Tätigkeit Gottes eine durchaus wahlfreie ist in dem doppelten Sinne, daß Gott nach außen hin sich überhaupt betätigen oder nicht betätigen und mehr oder minder vollkommen sich betätigen kann.

1. Nach der Schrift wirkt Gott alles nach dem Wohlgefallen seines Willens (Ps. 134, 6: *Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit.* Ephes. 1, 11. Apok. 4, 11).

2. Die Väter betonen, daß die Wahlfreiheit ein wesentliches Merkmal der Schöpfung sei im Gegensatz zu der notwendigen Zeugung des Sohnes.

3. Innozenz II. verwarf den Determinismus des Abälard (D. 316), das Konzil von Konstanz den das Wiclef (D. 503); dazu vgl. das *Decretum pro Jacobitis* (D. 600), die Verwerfung der Lehre des Hermes (D. 1487) und des Günther (D. 1509), zuletzt das Vatic., Sess. III, cap. 1: *Deus liberrimo consilio utramque de nihilo condidit creaturam*; can. 5: *Si quis Deum dixerit non voluntate ob omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum*, a. s.

4. Rationell-theologisch ergibt sich die Verwerflichkeit des Optimismus auch daraus, daß er in seinen Konsequenzen eine übernatürliche Weltordnung und Weltregierung von Grund aus zerstört, die Gratuität der Gnade und Gnadenwahl und folglich das eigentliche Wesen der Gnade aufhebt.

III. Vom spekulativen Standpunkt aus kann man sagen:

1. Wenn Gott die Welt infolge innerer Nötigung schaffen müßte, dann wäre seine Allvollkommenheit aufgehoben. Das allvollkommenste Wesen kann nämlich nicht ein anderes Wesen außer ihm irgendwie bedürfen. Um aber zu erklären, daß Gott gleich vollkommen bleibt, ob er schafft oder nicht, ob er so oder anders schafft, kann man darauf hinweisen, daß auch der sittlich vollendete Mensch über die Forderungen der Pflicht hinaus in objektivem Betrachte mehr oder minder Vollkommenes mit voller Freiheit und unter voller Wahrung seiner sittlichen Vollkommenheit wirken kann. Auch Gott kann darum ex parte rei mehr oder minder vollkommen schaffen, er könnte auch das Nichtsein der Welt beschließen.

2. Müßte Gott nach außen wirken kraft der inneren Notwendigkeit seines Wesens, so könnte auch das Gewirkte nur ein Unendliches sein. Ein gewirktes oder geschaffenes Unendliches aber erscheint als ein Widerspruch. Gott wäre ferner genötigt, die unendlich vielen Welten, die als Abbilder seiner unendlichen Voll-

kommenheit möglich sind, auch wirklich zu schaffen, was wiederum als innerlich unmöglich erscheint.

IV. Der strenge Optimismus behauptet: Als das vollkommenste Wesen kann Gott nur auf die vollkommenste Weise tätig sein, also muß er die denkbar vollkommenste Welt schaffen. Darauf ist zu sagen: Was immer Gott schafft, ist stets irgendwie Abbild und Darstellung seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit; in dem, was die Geschöpfe durch Gott sind oder werden sollen, sind sie stets irgendwie Gott ähnlich und insoferne innerlich notwendig gut und schön oder relativ vollkommen. Die Welt ist sogar in mehrfacher Hinsicht absolut vollkommen, insoferne sie ihrer tatsächlichen Idee auf das beste entspricht, in ihrer Art die beste ist, insofern ihr Endzweck der höchste, insofern die Tätigkeit und die Ursache, durch welche sie entstand, die denkbar vollkommenste ist. Daraus aber folgt nicht, daß die Welt in jeder Hinsicht und schlecht hin auch objektiverseits die vollkommenste sein müsse. Ex parte sui kann Gott allerdings stets nur auf die vollkommenste Weise wirken. Daraus folgt nicht, daß er auch ex parte rei nur das Vollkommenste schaffen könne. Vom allvollkommensten Prinzip der Schöpfung aus kann kein unbegrenzter Schluß gezogen werden auf eine vollkommenste Schöpfung als solche.

V. Zur Beurteilung des Pessimismus kann vom dogmatischen Standpunkt aus etwa folgendes gesagt werden. Gott mußte nicht die mindest vollkommene Welt schaffen, weil er eben wahlfrei ist. Gott konnte nicht eine Welt schaffen, die als solche schlecht ist. Daß die wirkliche Welt nicht die schlechteste ist, ergibt sich aus Gen. 1, 31, aus der ständigen Lehre der Väter und der Kirche gegen die Gnostiker und Manichäer. Wenn auch, besonders im alten Testament bei Job, dem Prediger, Sirach das Leben des Menschen mitunter in sehr düsteren Farben geschildert wird, so sind doch schon nach dem alten Testamente alle eigentlichen Übel erst durch die freie Sünde der Kreatur in die Welt gekommen. Zudem eröffnen die biblischen Bücher dem Menschen auch eine Aussicht auf Unsterblichkeit, Auferstehung, jenseitige Seligkeit. Man kann darum höchstens sagen: Die biblischen Bücher, besonders des alten Testaments enthalten einen uneigentlichen Pessimismus, indem sie die Welt allerdings für sehr schlecht erklären, sie enthalten aber keinen eigentlichen, strengen Pessimismus, und auf keinen Fall lehren sie die Notwendigkeit der Sünde und der aus ihr entspringenden Übel und Unseligkeit (vgl. E. L. Fischer, Das Problem des Übels und die Theodizee 1883. J. Dippel, Der neuere Pessimismus 1884).

§ 4. Die Zeitlichkeit der Schöpfung und der Anfang der Welt.

I. Nach Aristoteles sind sukzessiv endlose Zeitreihen nicht bloß möglich, sondern sogar notwendig. Nach Origenes muß Gott ewig Schöpfer sein, weil er außerdem erst in der Zeit zum

Besitz seiner Allmacht und Güte gelangen würde. Ähnlich lehrten die Ewigkeit der Welt Proclus, Simplicius, Hermogenes, Averroes, die modernen Materialisten.

II. Es ist Glaubenslehre, daß die Welt tatsächlich einen zeitlichen Anfang genommen, daß sie also nicht ewig ist. Da es vor den ersten erschaffenen Dingen noch keine wirkliche Zeit gegeben, so muß man zugleich sagen, die Welt habe ihren Anfang genommen mit dem Anfang der Zeit, durch die Schöpfung habe die Welt und zugleich mit ihr die wirkliche Zeit angefangen.

1. Aus der Schrift ist zu vergleichen Gen. 1, 1 mit Joh. 1, 1. Andere Stellen legen die Ewigkeit ausschließlich Gott zu, z. B. Ps. 89, 2. Prov. 8, 22 ff. Joh. 17, 5. Ephes. 1, 4.

2. Die Väter verteidigen diese Lehre gegen Origenes und Hermogenes, mittelbar auch gegen die Arianer, welche nicht bloß der Welt, sondern auch dem *Logos* einen zeitlichen Anfang zuschrieben,

3. die Kirche sprach sich aus auf dem vierten Laterankonzil und dem Vatikanum Sessio III, cap. 1: Deus simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam; dann propos. damn. 2 und 3 des Meisters Eckardt (D. 429. 430). Hiernach kommt der Welt fürs erste nicht schlechtthinige Überzeitlichkeit oder eigentliche, absolute Ewigkeit zu wie Gott, fürs zweite aber auch keine zeitliche Anfangslosigkeit oder uneigentliche Ewigkeit. — Wenn aber auch die Schöpfung im passiven Sinne einen zeitlichen Anfang hat, so ist doch die Schöpfung im aktiven Sinne, der göttliche Schöpfungsakt an sich ewig, weil nichts anderes als der Ratschluß Gottes, die Welt in das Dasein zu rufen. Auch die Weltidee oder der Weltplan Gottes ist ewig.

III. Um das Dogma vom tatsächlichen zeitlichen Anfang verteidigen zu können, genügt es, zu zeigen, daß ein solcher Anfang überhaupt möglich, daß also die Welt nicht notwendig ewig sei. Der entscheidende Grund für die Möglichkeit eines zeitlichen Weltanfanges liegt in den zwei Wahrheiten, daß sie aus nichts hervorgebracht, und daß sie mit Freiheit von Gott geschaffen wurde; denn was nicht innerlich notwendig besteht, das braucht auch, wenn es einmal besteht, nicht immer zu sein. Gott konnte, wie über das Dasein der Welt überhaupt, so auch über den zeitlichen Anfang und die Dauer derselben frei verfügen. — Demnach sind alle Schlüsse, mit welchen man die Notwendigkeit einer ewigen Welt zu zeigen versucht, Fehlschlüsse. Man kann nicht aus der Unendlichkeit des schöpferischen Prinzipes auf die zeitliche Endlosigkeit der Welt nach rückwärts hin schließen, nicht aus der unbegrenzten Macht, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes auf die zeitliche Anfangslosigkeit des schöpferischen Produktes, indem dieses ja doch niemals seinem Prinzip gleich sein kann. Man kann auch nicht aus der Endlichkeit des Endlichen dessen notwendige Endlosigkeit a parte ante dadurch beweisen, daß der Zeit immer wiederum Zeit vorangegangen sein müsse.

Vor der wirklichen Zeit war allerdings auch schon eine Zeit, aber nur eine virtuell mögliche, eine unbegrenzte Möglichkeit von wirklichen Zeiten.

IV. Wenn es sich weiter fragt, ob eine zeitliche Schöpfung die einzig mögliche sei oder nicht, so können wieder zwei Unterfragen unterschieden werden: ob geschaffen sein und zeitlich sein an sich wesentlich und notwendig zusammengehören, ferner, ob diese Zusammengehörigkeit durch die bloße Vernunft evident erkennbar und beweisbar sei. Die erstere Frage scheint auf Grund der gesamten Väterlehre bejaht werden zu müssen, in der zweiten Frage lehren Thomas und viele ältere Thomisten und auch einige neuere, daß der zeitliche Anfang der Welt durch die bloße Vernunft nicht mit Gewißheit bewiesen werden könne. Es dürfte indes mit der Mehrzahl der Theologen zu sagen sein: Die Schöpfung im passiven Sinne kann nicht ewig sein im eigentlichen und auch nicht ewig im uneigentlichen Sinn, d. h. zeitlich anfangslos; denn

1. ein seiner Wesenheit nach kontingentes Sein kann in keiner Beziehung, also auch nicht bezüglich seiner Dauer actu unendlich sein. Für jedes solche Wesen ist Bewegung und Aufeinanderfolge, eben deshalb aber auch Zeitlichkeit notwendig; jede Zeitenfolge aber muß einen bestimmten Anfang haben. Hätte die Welt ein anfangsloses Dasein, dann wäre ihre jetzt bereits verflossene Dauer keine endliche, sondern eine unendliche, sie würde heute und in jedem Momente eine unendliche Reihe wirklicher Zeiten durchlaufen haben und dennoch würde diese Unendlichkeit durch jeden folgenden Moment vermehrt. Endlose Zeitreihen, welche vollendet und doch unvollendet sein sollen, weil immer fortlaufend, sind ein Widerspruch.

2. Nimmt man von der Schöpfung den Anfang, den Beginn der Zeit hinweg, so scheint es, daß sie als Schöpfung aufgehoben wird, indem sie von der Erhaltung und Regierung der Welt nicht mehr unterschieden werden kann.

3. Wenn endlose Körper-, Pflanzen- und Menschenreihen a parte ante sukzessive existieren könnten, dann müßten sie insofern auch simultan existieren können, als eben alle vergangenen Geschöpfe mehr oder minder Wirkungen oder Spuren ihrer selbst zurücklassen, welche ja dann zusammen existieren würden.

4. Nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaften müßte das Weltall, wenn es schon unendliche Zeitreihen durchlaufen hätte, längst in ein Stadium vollständiger Bewegungslosigkeit eingetreten sein.

V. Bezüglich der Frage, in welchem Zeitpunkt die einzelnen Arten der Geschöpfe, insbesondere einerseits die rein geistigen Substanzen, andererseits die materielle Ursubstanz geschaffen worden seien, gingen die Väter einigermaßen auseinander. Seit dem vierten Laterankonzil ist es fast allgemeine Ansicht, daß die

reinen Geister gleichzeitig mit der körperlichen Ursubstanz geschaffen wurden. Man hat deshalb Gen. 1, 1 vielfach so gedeutet: „Im Anfang schuf Gott den Geisterhimmel und die materielle Ursubstanz von allem Anderen,“ oder auch so: „Gott schuf den Geister- und den Gestirnhimmel einerseits und die materielle Substanz unserer Erde andererseits.“

§ 5. Die Erhaltung der Welt durch Gott.

I. Gegenüber den Deisten und verschiedenen Rationalisten ist es Lehre der Kirche, daß Gott wie der Schöpfer, so auch der Erhalter der endlichen Dinge ist, oder daß die einmal geschaffenen Wesen zum Fortbestand ihres Seins und ihrer Ordnung der erhaltenden Wirksamkeit Gottes schlechthin bedürfen. Das lehren

1. die Schrift, z. B. Ps. 103, 29. Ps. 118, 90. Job 12, 10. Weisheit 1, 7; 11, 26. Joh. 5, 17. Apg. 17, 25ff. Koloss. 1, 17: Omnia in ipso constant. Hebr. 1, 3: Portans omnia verbo virtutis suae,

2. die Väter gegen Heiden und Gnostiker,

3. die Kirche in ihren Katechismen, mittelbar auch in propositio damn. 2 des Syllabus (Neganda est omnis actio Dei in homines et mundum) und Vat. Sess. III, cap. 1.

II. 1. Die Welterhaltung ist nicht eine bloß negative, bestehend im Nichtzerstören der geschaffenen Dinge, sondern auch eine positive, durch welche Gott den Dingen das Dasein positiv gewährt und sie vor dem Untergange bewahrt (vgl. besonders Joh. 5, 17. Hebr. 1, 3).

2. Sie ist ferner nicht eine bloß indirekte oder mittelbare, bestehend in der Abwehr fremder, zerstörender Einflüsse, sondern eine direkte oder unmittelbare, welche durch einen dauernden Einfluß auf die Dinge ihren Fortbestand absolut bedingt.

3. Darum erstreckt sie sich nicht bloß auf die corruptiblen Wesen, sondern auch auf die incorruptiblen Wesen der reinen Geister. Erstere sind insofern Gegenstand der indirekten Erhaltung, als zerstörende Einflüsse von ihnen abgewendet und ihren Bestand fördernde Mittel ihnen gewährt werden. Solches kann geschehen und geschieht regelmäßig durch Wirkwirkung der Geschöpfe selbst. Sie sind auch Gegenstand der direkten Erhaltung, welche auf ihr Sein als solches geht. Die reinen Geister sind nur Gegenstand der direkten Erhaltung.

4. Die Welterhaltung ist teils eine natürliche, die auf die Erhaltung der natürlichen Weltordnung geht, teils eine übernatürliche, welche abzielt auf die Erhaltung des Übernatürlichen, der positiven Offenbarungsreligion, der Kirche, des Glaubens, der Gnade u. s. w.

III. Der innere Grund für die Notwendigkeit der Welt-

erhaltung liegt darin, daß das Sein der Geschöpfe in keiner Weise in ihnen selbst den adäquaten Grund haben kann wie nicht im ersten Augenblick, so auch nicht in den folgenden Augenblicken, weil es eben jederzeit kontingent und vom freien Willen Gottes abhängig bleibt. Der kausale Einfluß aber, durch welchen das Sein der Kreaturen erhalten wird, kann kein anderer sein als eine Fortdauer desjenigen Einflusses, durch welchen die Kreatur geschaffen wurde. Folglich sind schöpferische und erhaltende Tätigkeit Gottes darin einander gleich, daß sie positive Tätigkeiten Gottes sind, Tätigkeiten von äquivalenter Kraft und schlechthin inkommunikable Tätigkeiten. Verschieden sind sie darin, daß die Schöpfung auf noch nicht Seiendes geht, die Erhaltung auf schon Seiendes. Sie sind entitativ gleich, nur terminativ, der äußeren Wirksamkeit, dem Ziele nach verschieden. — Demnach ist unhaltbar die Auffassung der Deisten, nach welchen die Welterhaltung nur eine negative ist, indem Gott nach vollendeter Schöpfung alle Geschöpfe ihrer eigenen Selbsterhaltungskraft überlasse, ohne noch in den Lauf der Welt irgendwie eingreifen zu können wegen der eigenen Unveränderlichkeit und wegen der Unveränderlichkeit der Weltgesetze, oder ohne wenigstens tatsächlich einzugreifen. Unhaltbar wäre auch die Auffassung, daß die Welterhaltung eine stets erneuerte, fort und fort sich wiederholende Erschaffung sei; sie ist vielmehr eine fortgesetzt dauernde Schöpfung, *continuata*, nicht aber *iterata creatio*.

IV. Absolut gesprochen könnte Gott die Geschöpfe auch wieder vernichten, und zwar durch bloße Suspension seiner erhaltenden Wirksamkeit. Aber aus dem Glauben steht es fest und auch die Vernunft findet es durchaus angemessen, daß Gott nichts vernichten wird, was und insoweit es unmittelbar Produkt seiner schöpferischen Wirksamkeit ist. Die geistigen Substanzen werden in *individuo* erhalten, die materiellen Substanzen wenigstens hinsichtlich des stofflichen Elementes im allgemeinen.

§ 6. Die allgemeine Mitwirkung Gottes zu jeder Tätigkeit und Wirksamkeit der Geschöpfe, *concursus Dei naturalis*.

I. Es ist, wenn auch nicht formelle Glaubenslehre, so doch theologisch gewiß, daß Gott, wie er alle creatürlichen Wesen und deren Kräfte erhält, so auch in all ihren Tätigkeiten seinerseits mitwirkt, sowohl in den Tätigkeiten der physischen wie der geistigen Kreatur. Diese göttliche Mitwirkung ist eine wirksame Beteiligung an der Tätigkeit der Kreatur und zwar nicht bloß eine moralische, sondern eine physische, nicht bloß eine mittelbare, sondern eine unmittelbare. Sie geht auf alle Tätigkeiten der Kreatur, auch auf diejenigen, welche das Geschöpf vermöge seiner

Natur setzen kann. Sie heißt *concursum Dei physicum immediatum naturalis sive generalis*. Die Wirklichkeit derselben ergibt sich

1. aus der Schrift (vgl. Job 10, 8 ff. Hl. 26, 12. 2. Mose 7, 22 ff. Joh. 5, 17. 1. Kor. 12, 6 u. a. St.);

2. aus der ständigen Lehre der Väter und Theologen, aus dem römischen Katechismus und *implicite* aus der *propositio damn. 2* des Syllabus (s. o.) und Vat. Sess. III, cap. 1;

3. auch aus der Vernunft:

a) Wie das Sein eines Dinges, so auch sein Wirken. Alle geschaffenen Dinge hängen ihrem Sein nach von Gott ab, haben nur ein von Gott mitgeteiltes Sein, also hängen sie auch in ihrer Tätigkeit von Gott ab, können nur tätig sein durch Teilnahme an Gottes Tätigkeit.

b) Durch jede geschöpfliche Tätigkeit wird irgend eine Wirkung erzielt; diese bedarf nach § 5 der erhaltenden Tätigkeit Gottes zu ihrer Fortdauer. Es muß aber Gott auch beteiligt sein bei ihrer Entstehung; denn wie das fortdauernde Sein, so auch das anfangende Sein. Folglich ist jede Tätigkeit des Geschöpfes nicht bloß wirksam durch eine von Gott anerschaffene und erhaltene Kraft, sondern durch eine positive und unmittelbare Mitbeteiligung Gottes.

II. Die erste Ursache, Gott, und die zweite Ursache, das Geschöpf, sind aber nicht einander koordiniert, vielmehr ist das Geschöpf bei jeder Tätigkeit Gott schlechthin subordiniert, steht zu ihm im Verhältnis ursächlicher Bedingtheit. Die zweite Ursache wirkt ganz in Kraft der ersten, und die erste Ursache wirkt in der zweiten Ursache. Demgemäß wird auch durch den göttlichen Konkurs die eigene Tätigkeit der Geschöpfe keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr verwirklicht. Wenn Durandus und die Deisten einwendeten, der göttliche *concursum* hebe die eigene Tätigkeit der Kreatur, insbesondere die freie Tätigkeit der vernünftigen Geschöpfe und damit die Möglichkeit von bösen Handlungen auf, so ist zu erwidern: Wenn Gott auch überall tätig ist, so ist er doch nicht in allem allein tätig. Gott verleiht seinen *concursum* entsprechend den einzelnen Wesen, also den vernunftlosen zu einer naturnotwendigen Entwicklung, den vernünftigen auch zu einem aus freier Selbstbestimmung hervorgehenden Wirken. Weil die Freiheit gewahrt bleibt, darum auch die Möglichkeit des Bösen. Insofern aber eine Handlung verkehrt ist, ist sie von Gott bloß zugelassen; aktiv beteiligt ist er an den bösen Handlungen nur, insofern auch sie etwas Positives und Reales sind oder etwas physisch und materiell Gutes.

III. Über die Natur des göttlichen Konkurses und die Art und Weise, wie Gott ihn wirkt, haben sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert hauptsächlich zwei Lehrmeinungen ausgebildet:

1. Die strengere Thomistenschule der Dominikaner, besonders seit Bannez, faßt den *concursum* als eine der eigenen Tätigkeit der

Kreatur ursächlich vorangehende Bewegung derselben durch Gott; Gott erhalte nicht bloß die Kräfte des unfreien sowie des freien Wirkens, er bewege dieselben auch durch eine von ihm neu eingeflößte Kraft zum Handeln; es bedürfe, wenn irgend eine Kraft in Tätigkeit übergehen soll, hierzu eines besonderen göttlichen Anstoßes oder Antriebes. Wenn nämlich das kreatürliche Handeln ohne positive und unmittelbare Mitwirkung Gottes nicht möglich sei, dann sei es auch nicht der Übergang zu diesem Handeln; also sei eine applicatio ad actum oder eine praemotio notwendig, die auch praedeterminatio, seit Bannez praemotio physica heißt.

2. Die Jesuitenschule, besonders seit Molina, lehrt, Gott bringe mit der Kreatur die Handlungen hervor ohne eine der letzteren neu eingeflößte Kraft; es gebe keine Vorbewegung; der concursus sei bloße Mitwirkung oder ein der Ursächlichkeit der Kreatur parallel laufender Einfluß. Die zweite Ursache müsse vermöge ihrer aner-schaffenen Kräfte und durch sich selbst zum Handeln übergehen können; eine Vorbewegung hierzu würde die eigene Tätigkeit der physischen Kreatur und die freie Tätigkeit der geistigen Kreatur und die Möglichkeit des Bösen aufheben.

Zur Beurteilung sei gesagt: Die thomistische Ansicht faßt das wesentliche Verhältnis zwischen Gott und der Kreatur in all seinen Momenten tiefer. Wenn alles kreatürliche Handeln eine positive Mitwirkung Gottes erfordert, dann erfordert auch der Anfang jedes kreatürlichen Handelns eine solche Mitwirkung. Man darf aber die Vorbewegung nicht rein mechanisch fassen, sondern vielmehr organisch, wie die Bewegung eines an sich Lebendigen von der Wurzel des Lebens aus. Bezüglich der freien Kreatur darf die praemotio nicht als unwiderstehlich hingestellt werden, wie dies auch von den Dominikanern direkt und formell nie geschehen ist. Darauf geht wohl auch die Ansicht des Thomas hinaus, auf welchen sich übrigens beide Schulen berufen haben.

§ 7. Der Endzweck der Schöpfung.

I. Es ist hier zu unterscheiden der finis operantis, dasjenige, was der schöpferische Wille selbst in der Schöpfung verfolgt, wodurch er sich selbst zur Schöpfung bewegen läßt und der finis operis, dasjenige, was die Welt an sich nach ihrer ganzen Natur und Einrichtung sowie nach Gottes Absicht sein soll. Beide fallen wohl materiell und objektiv, nicht aber formell und subjektiv zusammen.

II. Gott selbst kann durch nichts Außergöttliches irgendwie zum Handeln bewogen oder bestimmt werden, weil er absolut unabhängig ist und weil vor der Schöpfung überhaupt nichts außer ihm existiert. Der Beweggrund der Schöpfung kann darum nur in Gott selbst gesucht werden. Gott wird aber auch nicht durch irgend etwas in ihm selbst zum Schaffen genötigt. Ist der göttliche Wille schaffend tätig, so ist er es rein durch sich selbst, voll-

kommen frei, weil er will, obwohl er auch nicht wollen könnte, weil er es für angemessen findet, in geschaffenen Abbildern des göttlichen Wesens die Vollkommenheiten desselben zu genießen. Indem Gott Urquell alles Seins und aller Güte ist und sich als solchen erkennt und erfährt, ist er selber der Endzweck des Schöpfungsaktes, indem er alles seinetwegen tut und auf sich selbst bezieht.

III. Weil die Welt an sich keinen anderen Zweck haben kann als denjenigen, welchen Gott durch sie intendiert, so ist mit dem finis operantis an sich auch der finis operis gegeben. Gemäß dem Willen Gottes stellen die geschaffenen Wesen in endlichen Abbildern Gottes Vollkommenheit und Gottes Wesen dar, sie offenbaren dieselben. Diese Darstellung und Offenbarung nennt man im Unterschied von der inneren Vollkommenheit und Herrlichkeit des göttlichen Wesens die gloria Dei externa. Die äußere Verherrlichung Gottes nun ist der absolute und primäre Zweck der Schöpfung. Das ist Glaubenssatz, gelehrt von der Schrift in der mannigfachsten Weise (vgl. Röm. 11, 36. Hebr. 2, 10. Prov. 16, 4. Ps. 43, 7. Apg. 17, 25 ff. Apok. 1, 8 u. a. St.), ebenso von den Vätern und in mannigfacher Weise auch von der Kirche. Vgl. das vierte Laterankonzil. Nach Tridentinum, Sess. VI, cap. 7 sind Endzweck der Rechtfertigung die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben. Der Schluß auf die ganze, auch die natürliche Schöpfung ergibt sich von selbst. Die entgegengesetzten Lehren eines Stattler, Hermes, Günther wurden zensuriert. Feierlich ist unsere Lehre definiert Vat. Sess. III, cap. 1: Deus non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam . . . condidit creaturam, und can. 5: Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Wenn es hier und anderwärts heißt, Gott habe geschaffen vermöge seiner Güte, so muß dieselbe notwendig als eine durchaus uneigennützig aufgefaßt werden. Gott konnte ja zu der Herrlichkeit, die er seit Ewigkeit hat, für sich keine neue Herrlichkeit gewinnen. Folglich ist auch die gloria, die er durch die Welt gewinnt, nicht eine Vermehrung seiner inneren Herrlichkeit, sondern nur eine Offenbarung derselben, die gloria externa. Diese aber ist der allgemeine und unbedingte, letzte und höchste und darum auch der primäre, wenn auch nicht der einzige Endzweck der ganzen Schöpfung.

IV. Der allgemeine Schöpfungszweck wird von den verschiedenen Geschöpfen in verschiedener Weise erreicht. Die vernunftlosen stellen einfach durch ihr Dasein und ihre Vollkommenheiten die Größe und den Reichtum des Schöpfers dar (gloria Dei obiectiva). Sie haben ihren näheren Zweck wiederum in den vernünftigen Geschöpfen. Diese letzteren sind auch befähigt, Gottes Vollkommenheiten zu erkennen und ihn mit Freiheit zu lieben. So wird durch sie die Verherrlichung Gottes zu einer formellen, d. h. zu einer von der Kreatur erkannten und gewollten. Der höchste Grad

dieser Verherrlichung Gottes wird erreicht in der übernatürlichen Seligkeit des Himmels. Indem aber das Geschöpf in dieser Seligkeit Gott auf das vollkommenste verherrlicht, nimmt es auch selber teil an der göttlichen Seligkeit, und darum kann und muß auch die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe als von Gott gewollter Endzweck der Schöpfung bezeichnet werden. Da aber diese Seligkeit von Gott nur gewollt ist um seiner äußeren Verherrlichung willen, so ist dieselbe nur ein untergeordneter, sekundärer, nicht aber der höchste und primäre Zweck der Schöpfung. Eben darum kann diese Seligkeit als Schöpfungszweck auch unerreicht bleiben, während die Ehre Gottes unter allen Umständen notwendig erreicht wird.

V. Die Deisten und rationalistischen Theisten, ferner einzelne katholische Theologen, von der Kantischen Philosophie beeinflusst, lehren, die Endabsicht des Schöpfers sei einzig auf die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe gerichtet, wozu sich die Verherrlichung Gottes nur als Mittel verhalte. Außerdem würde die Würde der menschlichen Persönlichkeit verkannt. Es würde Gott eigennützige Begierde, Ehr- und Selbstsucht zugeschrieben, ja es müßten die Hölle und die Bösen als Voraussetzungen der Verherrlichung Gottes bestehen. Allein wenn der Mensch auch aufhört, absoluter Zweck zu sein, so wird er von Gott nicht zum bloßen Mittel erniedrigt, sondern immer noch als Person behandelt. Die Liebe Gottes bleibt uneigennützig, weil er aus der äußeren Ehre für sich nichts gewinnt. Gott ist nicht ehrfürchtig im unedlen Sinne, weil er nicht ein Verlangen hat nach eitler und ungebührender Ehre, er ist nicht ehrfürchtig im edlen Sinne, weil er ja alles innerlich schon besitzt. Allerdings muß Gott auch in der Hölle und in den Bösen verherrlicht werden; daraus aber folgt nicht, daß dieselben vorausbestimmt seien als Voraussetzung seiner eigenen äußeren Herrlichkeit.

§ 8. Die göttliche Vorsehung und Weltregierung.

I. Vorsehung im weitesten Sinne ist die gesamte an die Schöpfung sich anschließende Fürsorge Gottes für die Geschöpfe, im engeren Sinne jene göttliche Einwirkung auf die Geschöpfe, welche sich auf die Hinführung zu ihrem Ziele bezieht. Als solche schließt sie wieder ein doppeltes Moment in sich, die Hinordnung zum Ziele in der göttlichen Erkenntnis bzw. Weisheit und die Ausführung dieser Hinordnung in den Creaturen selbst. Ersteres Moment kann providentia im engsten Sinne, letzteres gubernatio, Regierung genannt werden. Die Regierung ist dann die Vorsehung Gottes in ihrer Ausführung nach außen hin. Sie setzt voraus den Ratschluß der Schöpfung, die wirkliche Schöpfung und die Vorhersehung alles dessen, was zeitlich eintritt und ist in sich selbst die wirkliche Ausführung des Vorher-

gesehenen, die Ausstattung oder Vorsehung der Kreatur mit denjenigen Mitteln, welche Gott nach den ewigen Plänen seiner Vorsehung ihnen zu gewähren beschlossen hat.

II. Gegenüber den Heiden und den modernen Deisten und Rationalisten ist die Existenz einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung klare und bestimmte Offenbarungslehre.

1. Die ganze Schrift ist ein einziger großer Beweis dafür, daß Gott, der alles schuf, auch für alles sorgt und alles regiert.

a) Direkt lehrt sie, daß die Fürsorge Gottes auf alles sich erstreckt, z. B. Ps. 32, 18 ff.; 33, 16 ff. Prov. 16, 1. 9. 33. Pred. 5, 5. Job 14, 5. Weish. 11, 25; 12, 13. Matth. 6, 26 ff.; 10, 29 ff. Apg. 14, 15—16. 1. Petr. 5, 7 u. s. w.

b) Indirekt lehrt die Schrift eine göttliche Vorsehung, indem sie spezielle Tatsachen auf Gottes Anordnung oder Zulassung zurückführt (vgl. die Geschichte des ägyptischen Joseph, Gen. 45, 5; 50, 20; die Verstockung des Pharao, Ex. 9, 15 ff.), indem sie überhaupt die Geschichte der Menschheit im ganzen wie im einzelnen als Werk der göttlichen Vorsehung und als Erfüllung der von der Prophetie vorausverkündeten ewigen Ratschlüsse darstellt.

2. Die Väter lehren und verteidigen die Vorsehung gegen Epikuräer, Stoiker, Gnostiker, Manichäer u. s. w.

3. Die Kirche bekennet den Glauben an die göttliche Vorsehung in ihrem Unterrichte wie in ihren liturgischen Gebeten. Leo I. verwarf den astrologischen Fatalismus der Priscillianisten (D. 108 sqq.), Innozenz II. und später das Konzil von Konstanz verwarfen den ethischen Fatalismus eines Abälard und eines Wicelaf (D. 316. 317. 503), Johann XXII. verwarf mehrere Sätze des Meisters Eckardt, welche den Unterschied von Vorsehung und Zulassung aufhoben (D. 431. 432. 433. 441. 442). Auch die Entscheidungen gegen die absoluten Prädestinarianer Lucidus, Gottschalk, Calvin u. s. w. gehören hierher; dann die Verwerfung der bajanischen Lehre, daß alle Leiden der Gerechten nur Strafen ihrer Sünden seien (D. 952. 1285). Zuletzt hat das Vatikanum Sess. III, cap. 1 die göttliche Vorhersehung und Weltregierung gegenüber den modernen Leugnern derselben definiert mit den Worten: *Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat.*

4. Die Vernunft erkennt das Dasein der Vorsehung a posteriori aus der alles umfassenden Ordnung der Kreatur und in gewissem Sinne auch a priori aus dem Gottesbegriff. Hat nämlich die Vernunft vermöge des teleologischen und moralischen Gottesbeweises das Dasein Gottes als einer alles vorhersehenden Intelligenz erkannt, so zieht sie den Schluß, daß Gott als solche Intelligenz sich auch offenbaren muß, wenn er sich nach außen hin offenbart, und daß er sich als solche in der Weltregierung tatsächlich offenbart. Diese Regierung kann nicht geschehen vermittels eines bloßen Gewährenlassens, sondern nur vermittels positiver Einwirkung Gottes. Gott

ist die positive Ursache nicht bloß des Daseins und des Bestandes der Geschöpfe, sondern auch der Ordnung zu ihrem Ziel hin und der Verwirklichung dieser Ordnung.

III. 1. Die Vorsehung ist universell, insoferne sie auf die Welt im ganzen geht, speziell, insoferne sie jedes einzelne Geschöpf, insbesondere jedes vernünftige Geschöpf umfaßt, specialissima, insoferne sie auf die Gerechten und Auserwählten geht.

2. Sie ist natürlich, insofern sie die Creaturen mit natürlichen Mitteln zu natürlichen Zielen führt, übernatürlich, insoferne sie dieselben durch übernatürliche Mittel zu übernatürlichen Zielen führt.

3. Sie ist *ordinaria*, insoferne sie innerhalb der gewöhnlichen Natur- oder auch Gnadenordnung sich bewegt, *extraordinaria*, insoferne sie diese Grenzen überschreitend Wunder wirkt. Insoferne nun Gott die Zwecke des Guten kraft seiner natürlichen Weltordnung auf außerordentliche, exzeptionelle Weise fördert, bilden seine diesbezüglichen Einwirkungen den *concursum naturalis specialis* im Unterschiede vom *concursum generalis*. Weil und inwieferne Gott auch innerhalb der Naturordnung auf exzeptionelle Weise in den Gang der Dinge eingreifen kann, sind z. B. das Bittgebet und das Bittopfer und der Eidschwur, der an eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes appelliert, schon vom Standpunkt einer rein natürlichen Religion aus gerechtfertigt.

4. Die Vorsehung ist insofern stets eine unmittelbare, als sie bezüglich aller Dinge durch die Weisheit und den freien Willen Gottes festgelegt ist. Bezüglich der Ausführung des so Festgesetzten ist sie theils unmittelbar, theils und zwar meist mittelbar, theils indirekt, insoferne sie zerstörende Kräfte paralytisiert, theils direkt, insoferne sie neue Kräfte und Gaben verleiht. Die direkten Einwirkungen können wieder sein Erzeugungen oder auch schöpferische Hervorbringungen, nicht aber Schöpfungen neuer Substanzen.

5. Gott regiert alle Geschöpfe entsprechend ihrer Natur, die freien und unfreien, wie es ihrer Natur entspricht.

IV. Einwendungen:

1. Eine spezielle göttliche Vorsehung würde die Freiheit aufheben. Allein Gott hat alle freien Handlungen ewig vorausgesehen und in seinen Weltplan auch eingefügt. Er leitet die freien Geschöpfe in der Weise, daß ihre Freiheit unangetastet bleibt.

2. Es gibt Disharmonien in der physischen Welt, die physischen Übel. Allein was einem beschränkten Blick vielleicht als zwecklos oder zweckwidrig, ja als Übel erscheint, das erscheint oftmals einem umfassenderen Blicke nicht mehr zufällig und als Übel. Was vielleicht im einzelnen zweckwidrig ist, das ist es oft nicht mehr im ganzen, und was auch im ganzen zweckwidrig ist, das stammt nicht von Gott, sondern von der Sünde, kann aber dann nicht den höchsten, ja nicht einmal den sekundären Zweck des Ganzen stören oder aufheben.

3. Es gibt Disharmonien in der geistigen Welt, die moralischen Übel der Sünde und ihre Folgen. Allein das Böse will und wirkt Gott nicht, weder direkt noch indirekt, sondern er läßt es bloß zu. Er kann es zulassen, weil solches seiner eigenen Wesensvollkommenheit nicht widerspricht, weil er auch so den primären Schöpfungs Zweck erreichen, weil er auch das Böse zum Guten leiten kann. Freilich wird uns positiv niemals klar werden, warum Gott trotz der Voraussicht des Bösen die Welt wirklich erschaffen hat, warum er dem Menschen, welcher eine hinreichende Gnade unbenützt läßt, nicht ein höheres Gnadenmaß verleiht, warum er seine Gnaden so und gerade so austheilt, wie er sie austheilt und nicht anders. Allein auch alle widerchristlichen Systeme lassen es im unklaren, warum Gott seine Gaben so austheilt oder so austheilen muß, wie er sie austheilt. Hier bleibt für den Menscheng Geist stets ein Geheimniß.

4. Es gibt Disharmonien der physischen und geistigen Welt untereinander, nämlich die ungleiche und scheinbar ungerechte und unzweckmäßige Verteilung der Güter unter den Menschen. Allein unser Urtheil über die moralische Güte oder Schlechtigkeit und ebenso über die Seligkeit und Unseligkeit der Menschen ist vielfach zweifelhaft und unrichtig. Wenn Gott den Bösen vielfach irdische Güter verleiht, so belohnt er das wenige Gute, das auch sie noch vollbringen, und will sie durch Güte an sich ziehen. Wenn er den Guten Übel schickt, so strafft er ihre Fehler und will ihre Tugend stärken und ihre Verdienste mehren. Und endlich ist zu bedenken, daß die definitive Entscheidung für den einzelnen nicht im Diesseits, sondern in der Ewigkeit liegt, und gerade der Umstand, daß das diesseitige Los der Gerechten und Ungerechten nicht ihrem Werte entspricht, bildet für die Vernunft einen Grund, festzuhalten an einer jenseitigen Manifestation der göttlichen Weltregierung, welche die Disharmonien des diesseitigen Lebens aufhebt und auflöst.

§ 9. Die Welt im Verhältniß zur Weltidee und zu Gott als ihrem Ideal.

I. Als eine mit Intelligenz und Freiheit ausgerüstete Ursache hat Gott die Welt erschaffen gemäß einem Musterbild oder einer Idee. Diese Weltidee ist subjektiv nichts anderes als die schöpferische Weisheit oder die praktische Weisheit Gottes; objektiv ist sie der Inhalt des göttlichen Weltgedankens, die von Gott gedachte Welt. Man kann im einzelnen wieder so viele Ideen unterscheiden, als es Arten von Dingen gibt, welche Gottes Vollkommenheit darstellen. Alle diese Ideen sind gerichtet auf Nachbildung ihres Ideals, das Gott selbst ist, und so ist die Welt im ganzen wie im einzelnen ein Abbild Gottes und seiner Schönheit und Herrlichkeit.

II. Aus dem Gefagten folgt, daß alle Weltwesen in demjenigen,

was sie durch Gott geworden sind oder werden sollen, irgendwie Gott ähnlich und darum gut und schön sind. Es folgt weiter, daß die Welt eine mannigfaltige Vielheit von Wesen umfassen muß, in denen sich die Vollkommenheit Gottes auf verschiedene Weise offenbart. Die einzelnen Weltwesen sind aber wiederum so zu einem Ganzen zugeordnet, daß sie eben durch ihre Verschiedenheit die organische Gliederung und weiterhin die Güte und Vollkommenheit dieses Ganzen bedingen.

Zweites Hauptstück.

Die geschaffenen Wesen im einzelnen nach ihrer Natur und natürlichen Ausstattung und Ordnung.

Erste Abteilung.

Das Reich der reinen Geister oder Engel.

Literatur. Die Väter haben die Engellehre meist nur sporadisch und gelegentlich behandelt. Ex professo stellt dieselbe nur der Dionysius Areop., *De coelesti hierarchia*, welches Werk für die mittelalterliche Behandlung Quelle und Vorbild geworden ist. Der Lombard handelt von den Engeln noch wenig systematisch II Sent. dist. 2 sqq. Ihre vollkommene Gestalt erhielt die Engellehre besonders durch den Doctor angelicus, Thomas, S. th. I, qu. 50 sqq., 106 sqq. In II sent. dist. 2 sqq. c. Gent. I, II, c. 46 sqq. Opusc. 15 de substantiis separatis. Im Geiste des hl. Thomas schrieben Traktate über die Engel (als Kommentare zur Summa) Ferrariensis, Philippus a SS. Trinitate, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart. In manchen Punkten von Thomas abweichend, aber durch Umfang und Erudition klassisch ist Suarez, *De angelis*. Das patristische Material ist besonders gesammelt bei Petavius, *Dogm. theolog. tom. III*. Von neueren Dogmatikern seien hervorgehoben Scheeben, Heinrich, Palmieri, Janssens, Oswald, Angelologie, 2. Aufl. (1889).

§ 10. Name, Begriff, Dasein und Ursprung der Engel.

I. Angelus, Engel, ist an sich nicht ein Name der Natur, sondern der Stellung und Beamtung. Im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche wird dieser Name zumeist gewissen höheren Wesen, geistigen Kreaturen zugeeignet, welche als Glieder eines über die natürliche Welt und den Menschen erhabenen, unsichtbaren Reiches der Schöpfung zugleich Diener Gottes in der Verkündigung und Ausführung seines Willens sind. — Andere Namen hierfür sind: Geister, reine Geister, Himmelsbewohner, himmlische Heerscharen, Heilige, Söhne Gottes, Wächter u. dgl. Der Name „Engel“ bezeichnet alle diese Geister zusammen, aber auch eine bestimmte und zwar die niedrigste Klasse derselben.

II. Daß es solche Wesen gibt, leugneten die Sadduzäer, die Wiedertäufer, viele neueren Philosophen und rationalistische Theologen. Allein ihre Existenz ist Glaubenssatz.

1. Die Schrift lehrt ihr Dasein indirekt, indem sie schon im Pentateuch und um so mehr in den späteren Schriften von Erscheinungen und Tätigkeiten der Engel spricht, direkt in zahllosen Aussprüchen des alten und neuen Testaments. Der Engelglaube der Schrift und ihre Engellehre beruhen nicht auf einer bloßen Personifikation göttlicher und überhaupt höherer Kräfte, sie sind nicht bloße Akkommodationen Christi und der Apostel an die pharisäische Vorstellungsweise, auch nicht herübergenommen aus dem heidnischen, speziell dem persischen Götter- und Dämonenglauben.

2. Väter und Theologen lehren einstimmig das Dasein der Engel.

3. Nach dem Nicänum hat Gott außer den sichtbaren Dingen auch ein Reich unsichtbarer Dinge geschaffen (D. 17); nach dem vierten Laterankonzil und dem Vatikanum hat Gott von Anfang an auch geistige oder himmlische Kreaturen geschaffen (Vat. Sess. III, cap. 1: *Deus . . . utramque de nihilo condidit creaturam, spirituales et corporales, angelicam videlicet et mundanam*).

4. Die Vernunft kann das Dasein der Engel nicht mit Sicherheit beweisen. A priori lassen sich nur mancherlei Kongruenzgründe dafür angeben, a posteriori kann ihr Dasein nicht bewiesen werden aus den Geistesbewegungen, wie man in früheren Zeiten vielfach gemeint hat und noch weniger aus der Beiseelung der Geisterne durch solche übermenschliche Wesen im Sinne der platonisierenden Lehre des Origenes und Ennekius, auch nicht aus den Erscheinungen des Spiritismus und ähnlichem.

III. Wie das Dasein der Engel, so ist es auch Glaubenssach, daß ihr Dasein auf wahrer, eigentlicher Schöpfung beruht; vgl. Ps. 148, 2—5. Dan. 3, 57—58. Kol. 1, 16: *In ipso condita sunt visibilia et invisibilia*, dann die Väter gegen Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten und die Kirche auf dem Nicänum, dem vierten Laterankonzil und dem Vatikanum. Nach den letzt-erwähnten kirchlichen Entscheidungen ist es auch Glaubenssach, daß die Engel einen Anfang ihres Daseins gehabt haben; nicht gerade Glaubenssach, aber allgemeine Lehre ist es, daß ihr Anfang zusammenfällt mit dem Anfang unserer eigentlichen Zeit, das heißt mit dem Beginn der materiellen Welt.

§ 11. Das Wesen und die allgemeinen Wesenseigenschaften der Engel.

I. Das Wesen der Engel ist unter dem allgemeinen Gesichtspunkt zu bestimmen, daß sie erhabener und darum Gott ähnlicher sind als die Menschen, zugleich aber noch immer weitlich verschieden von Gott selbst. Demgemäß müssen die Engel vor allem den höheren Bestandteil des Menschen, den Geist haben. Bezüglich des niederen Bestandtheiles ist es aus Schrift und Tradition vollkommen gewiß, daß die Engel keinen solchen Körper haben wie der Mensch (Matth. 22, 30. Luk. 24, 39. Kol. 1, 16). Es ist

ferner sichere katholische Wahrheit, daß die Engel schlechthin körperlos oder rein geistig sind.

1. Die Schrift nennt die guten, aber auch die bösen Engel schlechthin Geister (Hebr. 1, 14. Apok. 1, 4. Matth. 8, 16. Luk. 10, 20. Ephes. 6, 11 ff.).

2. Von den Vätern lehrt die Mehrzahl die reine Geistigkeit der Engel. Freilich lehren manche, die Engel seien körperlich oder drücken sich unklar aus; allein sie wollen den Engeln keinen grobsinnlichen Körper zuschreiben oder überhaupt nur die absolute Geistigkeit Gottes von ihnen ausschließen. Im 2. und 3. Jahrhundert deuteten viele Väter die „Söhne Gottes“ in Gen. 6, 2 auf die Geister und nahmen an, sie hätten mit den Töchtern der Menschen fleischlich sich versündigt; allein unter den Söhnen Gottes sind wohl die Sethiten zu verstehen.

3. Das Konzil zu Nicäa (D. 17), das vierte Laterankonzil und das Vatikanum lehren deutlich genug die rein geistige Natur der Engel.

4. Die Vernunft vermag zu zeigen, daß reine Geister möglich sind, und daß die Engel, wenn sie die höchste Stufe des Universums bilden sollen, reine Geister sein müssen.

II. Wenn nach der Schrift die Engel mitunter den Menschen in menschlicher Gestalt erschienen sind, sei es im Traume, sei es im wachen Zustande, so waren diese Menschenleiber entweder rein phantasmatische Scheinkörper für die Einbildung des träumenden oder auch wachenden Menschen, oder es bildeten sich die Engel Leiber aus präexistierenden elementaren Stoffen. In diesen Leibern waren aber die Engel nicht als eigentliche Seelen; denn nach Schrift, Tradition und Kirchenlehre hatten die Engel schon vor der Annahme dieser Leiber freie Vernunftbetätigung. Nach Tobias 12, 19 üben die Engel keine organischen Lebensfunktionen und weiterhin auch keine organischen Sinnesfunktionen, sondern lediglich geistige Funktionen aus.

III. Als reine Geister besitzen die Engel folgende allgemeine Wesenseigenschaften:

1. Sie sind, wenn auch vollkommener als der Mensch, immerhin Gott gegenüber endlich und beschränkt.

2. Sie sind physisch, aber nicht metaphysisch einfach.

3. Sie sind physisch inkorruptibel und in diesem Sinne unsterblich, wenn auch ihre Fortdauer von der erhaltenden Wirksamkeit Gottes abhängt. Ihre tatsächliche ewige Dauer lehrt die Schrift indirekt, indem sie ihren Lohn und ihre Strafe ewig nennt (Matth. 25, 41 ff.; vgl. das vierte Laterankonzil, D. 356 und die Verwerfung der Lehre des Origenes, D. 187 sqq.). Wenn manche griechische Väter die Unsterblichkeit der Engel eine Gnade nennen, so wollen sie damit vielleicht nur sagen, sie gründe nicht in ihrer Wesenheit als solcher, sei für sie nicht so naturnotwendig wie für Gott.

In akzidenteller Beziehung sind aber die Engel veränderlich und wandelbar.

4. Sie sind insofern überweltlich, als sie unabhängig sind von der Körperwelt und für das sinnliche Auge unsichtbar.

5. Sie sind nicht schlechthin überzeitlich wie Gott, weil sie tatsächlich einen zeitlichen Anfang haben, weil ihre Fortdauer dem Flusse der Zeit parallel läuft, und weil ihre Tätigkeit und Zuständigkeit nicht jede Auseinanderfolge ausschließen. Wohl aber kommt ihnen im Vergleich zur körperlichen Welt relative Überzeitlichkeit, *aevum* genannt, zu.

6. Sie sind stets in einem bestimmten Raum gegenwärtig, obwohl sie an sich betrachtet ohne realen körperlichen Raum existieren könnten. Sie sind im Raum gegenwärtig nicht nach Art eines Körpers (*circumscriptive*), sondern *definitive*, d. h. nach der wahr-scheinlicheren thomistischen Ansicht einen bestimmten Raum durch den Kontakt ihrer Kraft umfassend. Ihre Gegenwart erstreckt sich demnach so weit wie die Wirkung ihrer Kraft. — Die Bewegung der Engel von einem Ort zum anderen ist ein einfaches, momentanes Sichver-setzen an einen anderen Ort.

§ 12. Das natürliche Leben der Engel im allgemeinen; ihre Intelligenz und Erkenntnis.

I. Das Leben der Engel ist vom Leben der menschlichen Seele dadurch verschieden, daß es ein bloß intellektuelles, nicht zugleich ein animalisches und vegetatives ist. Es kommen den Engeln nur geistige Lebenskräfte, geistige Erkenntnis-, Willens- und Wirkenskräfte zu ohne organische Leiblichkeit und Sinnlichkeit. Darum haben auch die verschiedenen Lebensstände für die Engel nur geistige, nicht zugleich leiblich-sinnliche Bedeutung wie für die Menschen.

II. 1. In erster Linie kommt den Engeln Erkenntnis zu. Dies folgt aus der Natur eines Geistes, aus zahlreichen Schriftstellen, z. B. Matth. 18, 10: *Angeli . . . semper vident faciem patris mei*; Jak. 2, 19, aus der ständigen Lehre der Väter und Theologen.

2. Die Erkenntnis der Engel ist schon von Natur aus wesentlich vollkommener als die menschliche (vgl. Hebr. 2, 7. Ps. 8, 6, ferner 2. Kön. 14, 17. 20. Matth. 24, 36). Nach vielen Stellen in der Genesiß, bei Job, in den Evangelien und der Apokalypse kommt auch den gefallen Engeln noch eine weit vollkommenere Erkenntnis der Natur und der Menschenwelt zu als den Menschen. Diese Erkenntnis kann aber nur eine natürliche sein.

3. Die Erkenntnis der Engel ist aber wesentlich unvoll-kommener als die göttliche. Sie erhebt sich von Natur aus nicht zur Anschauung Gottes, erstreckt sich nicht auf die übernatürlichen göttlichen Rathschlüsse (vgl. Matth. 24, 36. 1. Kor. 2, 11. Ephes. 3, 9. Kol. 1, 26. 1. Petr. 1, 12), auch nicht auf die Herzensgeheimnisse (3. Kön. 8, 39. Jer. 17, 9—10. Hebr. 4, 12) und nicht auf die zu-

künftigen freien Handlungen anderer geistiger Wesen (H. 41, 23; 46, 9—10).

4. Nach der Erklärung der Thomisten erkennt jeder Engel sich selbst vollkommen durch unmittelbare Anschauung, die anderen geschaffenen Dinge durch sogenannte species, welche Gott bei seiner Erschaffung ihm mitgeteilt hat, das Dasein und Wesen Gottes aber aus den Geschöpfen.

III. Zu dieser natürlichen Erkenntnis kam bei allen Engeln von Anfang an eine übernatürliche Erkenntnis, analog unserem übernatürlichen Glauben. Die treu gebliebenen Engel erhielten zum Lichte der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis hinzu als Lohn ihres Verdienstes noch die Anschauung Gottes und aller geschaffenen Dinge in Gott. Diese letztere Erkenntnis heißt seit Augustinus ihrer lichten Klarheit wegen *cognitio matutina* im Unterschied von der *cognitio vespertina*, derjenigen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, welche noch keine Anschauung Gottes und der Dinge in Gott ist. Auch in der unmittelbaren Anschauung Gottes können aber die Engel Gott nicht vollkommen begreifen (vgl. 1. Kor. 2, 11).

§ 13. Der Wille und das Wollen der Engel.

1. Den Engeln kommt von Natur aus Willensvermögen und Freiheit des Willens zu (vgl. Ps. 102, 20. 21. Luk. 15, 7. 10. 1. Petr. 1, 12. 2. Petr. 2, 4).

2. Der Wille der Engel ist nicht so vollkommen wie der göttliche; insbesondere ist er nicht unveränderlich und ewig, nicht von Anfang an sittlich vollendet, nicht absolut unabhängig und sich selbst genügend, nicht absolut infesktibel.

3. Der Wille der Engel ist aber vollkommener als der menschliche; er ist rein geistig und in keiner Weise abhängig vom sinnlichen Begehrungsvermögen. Der Willensentschluß der Engel ist nicht durch längeres Überlegen bedingt wie der menschliche; die Entscheidung erfolgt augenblicklich mit großer Kraft und Energie. Nach thomistischer Erklärung wäre es dem Engel wegen der Vollkommenheit seiner Erkenntnis und der hieraus entspringenden natürlichen Liebe zu sich selbst und zu Gott moralisch unmöglich, zu sündigen, solange Gott bloß solche Forderungen an denselben stellen würde, die in seiner natürlichen Beziehung zu Gott und zur Welt gelegen sind. Die einmal erfolgte Entscheidung wird nach den Thomisten vom Engel unwiderruflich festgehalten; es tritt bei ihm sofortige natürliche Unwandelbarkeit ein. Doch sind diese Erklärungen von vielen gewichtigen Theologen bestritten.

§ 14. Die natürliche Macht und die Wirksamkeit der Engel nach außen.

I. Außer den immanenten Akten des Erkennens und Wollens kommt den Engeln noch eine mannigfaltige Wirksamkeit nach

außen auf andere Geschöpfe zu. Die betreffende Macht der Engel ist schon von Natur aus weit höher als die menschliche, steht aber wesentlich unter der göttlichen Macht (vgl. Ps. 102, 20. 2. Petr. 2, 11). Schon die Namen der Engel: „Herrschaften“, „Kräfte“, „Mächte“, „Gewalten“ deuten dieses an. Die Engel können einwirken auf die Menschen (Gen. 3, 1 ff.), ferner auf materielle Dinge (2. Kön. 24, 16. 4. Kön. 19, 35. Sf. 37, 36. Job 1, 12 ff. Dan. 3, 49; 6, 22; 14, 35. Matth. 28, 2. Apg. 12, 7 ff.). Sie können gegenseitig aufeinander einwirken, miteinander in Verkehr treten, ihre Gedanken einander mitteilen (Sf. 6, 3. Zach. 2, 3 ff. Dan. 8, 16. Judas 9. Apok. 7, 2, vgl. auch Kor. 13, 1). Daß ihre Macht eine beschränkte ist, lehrt indirekt Hebr. 1, 14; sie können nicht schaffen, nicht im Sein erhalten, nicht eigentliche Wunder wirken, nicht substantielle Veränderungen direkt hervorbringen.

II. Die Einwirkung der Engel auf andere reine Geister behufs Mitteilung ihrer Gedanken wird *locutio* der Engel genannt. Diese Mitteilung erfolgt dadurch, daß der Engel seine Gedanken einem anderen Engel eröffnen will. Die *locutio* wird zur *illuminatio*, wenn ein höherer Engel einem niederen Wahrheiten mitteilt, welche diesem noch unbekannt waren. Der Engel kann aber den Willen eines anderen Engels nicht unmittelbar und innerlich bewegen; er kann nur indirekt und moralisch auf denselben einwirken. Auch den Willen des Menschen kann der Engel nicht unmittelbar und von innen heraus bewegen; er kann aber zum Menschen sprechen oder ihn erleuchten, aber der Natur des Menschen entsprechend nur vermittels sinnlicher Bilder, indem er zunächst auf die Sinnesorgane einwirkt und die Phantasie beeinflusst.

§ 15. Zahl, Rangordnung und Unterschied der Engel.

I. Nach der Schrift gibt es nicht bloß überhaupt mehrere Engel, sondern sehr viele, die ein Reich für sich bilden, und zwar ein für unsere Begriffe unermesslich großes Reich (Deut. 33, 2. Ps. 67, 18. Job 25, 3. Dan. 7, 10. Hebr. 12, 22. Judas 14; auch Matth. 26, 53. Luf. 2, 13. Apok. 5, 11).

II. Der Unterschied der Engel ist mindestens ein hypostatischer. Nach thomistischer Ansicht bildet jeder Engel auch eine besondere *species*. — Mit Rücksicht darauf, daß je eine bestimmte Menge von Engeln in bezug auf gewisse Merkmale übereinkommt und sich von anderen Gruppen unterscheidet, werden von Vätern und Theologen verschiedene Ordnungen oder Chöre der Engel unterschieden. Eine Rangordnung unter den Engeln findet auch die Vernunft höchst angemessen. Sie ergibt sich aus Kanon 2 gegen Origenes (D. 188).

III. In der Schrift finden sich neun Engelnamen: Engel, Erzengel (1. Thessal. 4, 15. Judas 9), Fürstentümer, Gewalten, Kräfte oder Mächte, Herrschaften, Throne (Ephes. 1, 21. Kol. 1, 16. Röm. 8, 38. 1. Petr. 3, 22.) Cherubim (Gen. 3, 24. Ezech. 10, 3)

und Seraphim (Sf. 6, 2). Seit dem fünften Jahrhundert ist es herrschende Ansicht der Väter und Theologen, daß diese neun Namen neun Chöre der Engel oder neun verschiedene Gruppen derselben übereinander bedeuten. Insoferne je drei Chöre wiederum in gewissen Momenten übereinstimmen, hat man seit Pseudodionysius die neun Chöre auf drei Hierarchien verteilt; die erste Hierarchie umfaßt dann die Cheraphim, Cherubim und Throne, die zweite die Herrschaften, Kräfte und Gewalten, die dritte die Fürstentümer, Erzengel und Engel. — Die Gradunterschiede der Engel haben ihren Grund in der Verschiedenheit ihrer Gnade und Glorie, aber wohl auch in der unterschiedlichen Vollkommenheit ihrer Natur.

Zweite Abteilung.

Das Reich der materiellen Wesen oder der sichtbaren Welt.

Literatur. Die Erklärungen des Hexaëmeron von Basilus und Ambrosius, ferner Augustinus, De gen. ad lit. op. imperf. und op. perfect. Lombard., II Sent. d. 12—15 (dazu Bonaventura, Thomas, Regibius, Eftius), Thomas, S. th. I, qu. 65—74. Qu. disp. 4 de potentia. Suarez, De opere sex dierum. Petavius, De officio sex dierum. Tournely, De opere sex dierum. — Von neueren Dogmatikern seien genannt Scheeben, Dsward (Schöpfungslehre S. 42 ff.), Palmieri, Tepe, Peisch, Janssens. Dazu die Kommentare zur Genesis von Lamy, Hummelauer, Hoberg u. a., ferner Schöpfer, Geschichte des A. T. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft (1895). Ders., Bibel und Wissenschaft (1896). Zur Erklärung des biblischen Sechstageswerkes und seines Verhältnisses zur Naturwissenschaft vgl. außerdem Kurf, Bibel und Astronomie (1847). F. B. Piaciani, Erläuterungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte (1853). A. Vozizio, Das Hexaëmeron und die Geologie (1865). Neusch, Bibel und Natur (4. Aufl. 1876). Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht (1877). Ders., Noch einmal der biblische Schöpfungsbericht (1898). C. Güttler, Naturforschung und Bibel (1877). F. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes (2. Aufl. 1877). B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft (1889). C. Gutberlet, Das Sechstageswerk (1882). M. Seisenberger, Der biblische Schöpfungsbericht (2. Aufl. 1882). A. Trißl, Das biblische Sechstageswerk (2. Aufl. 1894). A. Stenzel, Welt schöpfung, Sintflut und Gott (1894). C. Braun, Kosmogonie vom Standpunkte christl. Wissenschaft (1895). R. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902). J. W. Dawson, The origin of the World according to Revelation and Science (1880). T. N. Moigno, Les splendeurs de la foi, 5 vols (3. éd. 1883). A. Stoppani, Sulla cosmogonia mosaica (1887). De Gryse, De Hexaëmero sec. caput primum Genes. ad literam (1889). — Endlich sei angeführt F. Pohle, Die Sternentwelten und ihre Bewohner (5. Aufl. 1906). Lohman, Das Paradies nach der Lehre der katholischen Kirche (1874). B. Börtner, Das biblische Paradies (1901). W. Engelkemper, Die Paradieses-Flüsse (1901). A. Urbas, Die Geologie und das Paradies (1889).

§ 16. Die theologischen Lehren über die materiellen Dinge im allgemeinen.

Die Theologie hat an den materiellen Dingen nur insofern ein Interesse, als sie in ihrer Eigenschaft als Werke Gottes

in Beziehung stehen zu Gott und zum Menschen. Vor allem ist es nun Glaubens- und auch evidente Vernunftwahrheit, daß es kraft göttlicher Erschaffung Körper und eine Körperwelt überhaupt gibt im Unterschied von den reinen Geistern und den Menschen (vgl. das 4. Laterankonzil und das Vatikanum, Sess. III, cap. 1). Bezüglich dieser Körperwelt gibt es mehrere allgemeine Wahrheiten, welche für die Theologie von Interesse sind und welche auf Grund der Offenbarung festgehalten werden müssen, Wahrheiten, die entweder den Ursprung oder das Wesen und die innere Beschaffenheit oder den Zweck und die Bedeutung der Körperwelt im allgemeinen oder in einzelnen ihrer Teile betreffen.

A. Ursprung der materiellen Welt.

§ 17. Die biblische Lehre über den Ursprung der Körperwelt.

I. Die in Genesis 1, 1 erwähnte göttliche Schöpfertätigkeit bezeichnen die Theologen als *creatio prima*, Erschaffung der gestaltlosen Materie aus nichts, modern etwa die Hervorbringung der chemischen Atome. Von Gen. 1, 2 an gibt Moses eine Geschichte der Gestaltung des bereits vorausgesetzten Stoffes, wodurch aus dem ursprünglichen Chaos die einzelnen Wesen gebildet wurden. Diese gestaltende und ordnende Tätigkeit Gottes wird *creatio secunda* genannt, Hervorbringung eines Dinges *ex nihilo sui, sed non ex nihilo subiecti*.

II. Die Genesis handelt nur von der sekundären Schöpfung der materiellen Wesen. Nach dem unmittelbaren Wortlaut der Genesis vollzog Gott dieselbe in sechs Tagen. Am ersten Tage schied er Licht und Finsternis, am zweiten Tage das Firmament und die Erde, am dritten Tage das Wasser und das Trockene; diese erste Hälfte des Sechstageswerkes heißt *opus distinctionis*. Am vierten Tage schuf Gott Sonne, Mond und Sterne, am fünften Tage die Wasser- und Lufttiere, am sechsten Tage die Landtiere. Diese zweite Hälfte heißt *opus ornatus*. Zuletzt schuf Gott den Menschen und am siebenten Tage ruhte er.

III. Der Bericht der Genesis enthält zweifellos folgende zwei theologische Wahrheiten:

1. Nicht bloß die Welt überhaupt, sondern auch die mannigfaltigen Bestandteile des Weltalls und besonders der Erde sind unter dem sekundärschöpferischen Einfluß der göttlichen Allmacht entstanden (vgl. Ps. 145, 6: *Qui fecit coelum et terram, mare et omnia, quae in iis sunt*. Ex. 20, 11. Weisheit 11, 18. 2. Makk. 7, 28. Kol. 1, 16).

2. Auch der Leib des Menschen, abgesehen von seiner Seele, ist von Gott direkt aus dem vorhandenen Stoff gebildet worden.

IV. 1. Die Genesis will die sekundäre Schöpfung hinstellen als ein göttliches Kunstwerk und ihre einzelnen Teile als Glieder

eines Gesamtplanes, doch so, daß hierbei nicht bloß die Schönheit, sondern auch die Zweckmäßigkeit maßgebend ist.

2. Der Bericht der Genesis will zweifellos eine genetische Erklärung des Kosmos geben; er führt die einzelnen Elemente und Faktoren in der Reihenfolge auf, wie sie sich naturgemäß aneinander anschließen und aufeinander aufbauen. Gerade darum ist dieser Bericht keine naturwissenschaftliche, keine physikalische Erklärung des Kosmos.

3. Mit dem zuletzt Gesagten soll aber nicht ausgeschlossen sein, daß die Genesis mit der ideellen Ordnung der göttlichen Taten zugleich auch die innere wirkliche Ordnung und Aufeinanderfolge des dadurch hervorgebrachten Kosmos lehren will.

4. Ob aber die in der Genesis erwähnte Reihenfolge der göttlichen Schöpfungen wirklich ein sukzessives Entstehen des Kosmos in bestimmten Zeiträumen oder gar in bestimmten Tagen bedeuten soll, wird in der Theologie schon seit Augustinus verschieden beantwortet.

§ 18. Verschiedene theologische Auffassungen des biblischen Hexaëmeron.

I. 1. Augustinus faßt die sekundäre Schöpfung als Formierung der ungeformten materiellen Ursubstanz, jedoch so, daß die Schöpfung der Pflanzen und Tiere nicht eine Hervorbringung fertiger, aktueller Urorganismen war, sondern nur Hervorbringung der den Elementen des Wassers und der Erde eingeschaffenen Zeugungskraft mit Bezug auf Genesis 1, 11. 20. 24 und Genesis 2, 4—5. Auch die Schöpfung des Menschen faßt Augustinus als Hervorbringung einer der Erde eingesenkten Kraft zur Erzeugung eines menschlichen Leibes und als Hervorbringung der Seele, um sie dem Leibe einzuhauchen. Die Bezeichnung „Tag“ faßt er mit Bezug auf Sirach 18, 1 nach Philo, Clemens und Origenes allegorisch; die Schöpfungstage seien nur die einzelnen Momente der Schöpfungstätigkeit und des Schöpfungswerkes. Der Wechsel von Abend und Morgen bedeute die zweifache Erkenntnis, welche die Engel von den Dingen haben, wie früher (§ 12, III) erklärt. Die Entwicklung der Schöpfung zu den fertigen Pflanzen und Tieren hat sich nach Augustinus unter dem weltregierenden Einfluß Gottes in unbestimmt langen Zeiträumen vollzogen.

2. Die katholischen Theologen und Exegeten erklären gewöhnlich, Gott habe durch die sekundäre Schöpfung fertige Organismen in bestimmter Anzahl hervorgebracht, was in Genesis 1, 21. 25 angedeutet sei. Die Schöpfungstage deuteten die Väter und älteren Theologen in der Regel streng buchstäblich. Die neueren fassen sie meist als unbestimmt lange Zeitperioden.

3. Eine dritte Auffassung erscheint als Fort- und Umbildung der augustininischen. Durch die ursprüngliche Schöpfung seien die materielle Ursubstanz und mit ihr auch alle substanzialen Formen

oder alle Bildungs- und Lebenskräfte der unorganischen und organischen Welt geschaffen worden. Unter dem weiteren erhaltenden und regierenden Einfluß Gottes hätten sich dann die Fixsterne, die Planeten, die Erde und deren Organismen in kürzeren oder längeren Zeiträumen entwickelt, indem Gott einigen wenigen Urformen, ja vielleicht nur einer einzigen die Keime alles organischen Lebens ein-schuf und dieses nach einem von Gott festgesetzten Plane sich weiter entwickelte.

4. In neuester Zeit erklären manche, das biblische Hexaëmeron rede in allen naturwissenschaftlichen, astronomischen, geologischen, zoologischen Fragen überhaupt nur gemäß dem Stande des natürlichen Wissens zur Zeit seiner Abfassung.

II. Die Lehre Augustinus ist kaum haltbar. Die Schöpfungstage sind jedenfalls nicht lediglich gleichzeitige Stufen der Engelerkenntnis. Was die Genesis als aufeinander folgend darstellt, kann man wohl nicht als gleichzeitig erklären. Es ist auch durch nichts gerechtfertigt, die Schöpfungen der unorganischen Welt als aktuelle, die der organischen Welt als bloß virtuelle zu betrachten. Endlich ist es nicht gerechtfertigt, die virtuelle Schöpfung des Leibes des ersten Menschen an den Anfang der ganzen Schöpfung zu setzen. Die zweite Auffassung ist haltbar, wenn man unter Schöpfungstagen größere Perioden versteht. Auch die dritte Auffassung ist haltbar, wenn sie auch nicht in der Weise wie die zweite auf den Wortlaut die Schrift sich berufen kann. Die vierte Auffassung ist zulässig, wenn und insofern sie der kirchlichen Lehre von der durchgängigen Schriftinspiration gerecht wird (vgl. I. Buch, § 4).

III. Weder die Lehre der Kirche noch die kirchliche Tradition zwingen irgendwie, die Schöpfungstage als gewöhnliche Tage von 24 Stunden zu fassen. Ohne die gewaltigsten und vielfachsten Wunder, deren Annahme gar nicht begründet wäre, hätte die Bildung und Ausschmückung der Welt und der Erde in einer natürlichen Woche unmöglich vor sich gehen können. Dazu kommt, daß in der Schrift selbst das Wort יום, Tag, oftmals die Bedeutung Zeit hat, sei es ein kürzerer oder längerer Zeitraum (vgl. Ezech. 7, 7. Amos 8, 13. Nahum 3, 17. 4. Kön. 19, 3).

§ 19. Das biblische Hexaëmeron und die neueren Naturwissenschaften.

I. Die Naturforscher vertreten häufig eine mechanistische oder auch monistische Theorie über die Entstehung der Welt, eine mechanistische Urzeugungs-, Entwicklungs-, Descendenztheorie. Diese Theorie steht auf dem Boden des philosophischen Materialismus und wird in neuerer Zeit meist mit der Hypothese Darwins über die Entstehung der Arten verbunden. Das Vollkommenere entsteht hienach aus dem Unvollkommenen in langsamem oder schnellerem Fortschritte. Die planvolle Gestaltung der unorganischen Welt entsteht durch rein physikalisch-chemische Kräfte aus dem bloßen Zufall, die organische Welt aus

dem Unorganischen. Die Anfänge des organischen Lebens sind durch *generatio aequivoca* entstanden. Aus den niederen Organismen sind die höheren geworden bis herauf zum Menschen durch allmähliche Transmutation, speziell in folgender sogenannten natürlichen Zuchtwahl. — Diese Theorie ist unhaltbar nicht bloß vom theologischen, sondern auch vom philosophischen, ja vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus. Es widerspricht dem Gesetz der Kausalität, Zweckvolles aus Zwecklosem, Lebendes aus Totem, Bewußtes aus Unbewußtem abzuleiten, indem ja das je Höhere in dem Niederen keine hinreichende Ursache hätte. Eine *generatio aequivoca* läßt sich bei dem heutigen Stand der Naturwissenschaften unmöglich nachweisen. Durch die Zuchtwahl entstehen wohl kaum neue Arten von Geschöpfen. Es lassen sich auch keine Zwischenglieder auffinden, aus denen die jetzt lebenden Arten der Geschöpfe sich herausgebildet hätten.

II. Die teleologische Urzeugungs-, Präformations- oder Descendenztheorie läßt das Vollkommenere in dem Unvollkommenen der Potenz nach oder dem zweckvollen Typus nach angelegt sein und nimmt zu dessen Evolution einen sekundär-schöpferischen oder auch weltregierenden Einfluß Gottes an. Diese Theorie ist theologisch und philosophisch unverfänglich, naturwissenschaftlich ist sie eine annehmbare Hypothese, kann aber kaum jemals zur vollen Gewißheit gebracht werden, weil der tatsächliche Ursprung der Einzelwesen eine reine *quaestio facti* ist, und weil die Naturwissenschaft niemals beweisen kann, daß die von ihr gefundenen Gesetze stets in derselben Weise wirksam waren, und daß niemals eine höhere Kraft in den Gang der natürlichen Entwicklung eingegriffen. Unsere Theorie ist deshalb kaum viel begründeter als die Theorie derjenigen, welche das Vollkommenere durch jedesmalige sekundäre Schöpfung entstanden sein lassen.

III. Wenn es sich noch näher fragt, wie sich das biblische Hexaëmeron zu den neueren Naturwissenschaften verhalte, so hat der Theologe bei Beantwortung dieser Frage einerseits die unveräußerlichen Rechte des geoffenbarten Glaubens zu wahren, andererseits aber auch die unantastbaren Normen und die gesicherten Resultate der Wissenschaft zu berücksichtigen. Auch das Buch der Natur enthält eine von Gott uns dargebotene Geschichte der Schöpfung. Die gesicherten Resultate der wissenschaftlichen Forschung können deshalb dem wahren Sinn der Bibel niemals widersprechen. Der Bericht der Bibel bildet für den gläubigen Naturforscher eine negative Norm und Richtschnur, d. h. er darf dem Worte Gottes nicht in das Angesicht widersprechen. Umgekehrt bilden die Resultate der Wissenschaft für den Theologen und Exegeten eine negative Richtschnur, d. h. er darf keiner Schriftauslegung Wahrheit zuschreiben, welche mit unleugbaren Tatsachen in einem evidenten Widerspruch stünde.

IV. Um die Schöpfungsgeschichte der Bibel und nament-

lich das Werk des dritten, fünften und sechsten Tages mit den Resultaten der Naturwissenschaft zu vereinbaren, sind hauptsächlich folgende Theorien ausgebildet worden:

1. Die Sündfluttheorie, welche die Entstehung der fossilienhaltigen Erdschichten auf die biblische Sündflut zurückführt.

2. Die Restitutionstheorie, nach welcher die von der Paläontologie gefundenen Erdschichten in einer vor das biblische Sechstageswerk fallenden Entwicklungsperiode und in einer daran sich schließenden, Gen. 1, 2 angedeuteten Verwüstung entstanden sind. Diese Verwüstung wird von Einigen mit dem Falle der Engel in Verbindung gebracht und so die Restitutionstheorie zur sogenannten Teufelshypothese umgebildet.

3. Die verschiedenen Konfordanztheorien. Die strengerer lehren eine völlige Übereinstimmung zwischen Bibel und Naturwissenschaft in Bezug auf die Reihenfolge, in welcher Pflanzen und Tiere entstanden sein sollen. Die gemäßigteren lehren, am dritten Tage seien Pflanzen in überwiegender Anzahl geschaffen worden, aber vielleicht auch schon einige Tiere. Die Pflanzenschöpfung habe in den folgenden Tagen noch fortgedauert, aber es seien jetzt hauptsächlich Tiere entstanden.

4. Die verschiedenen Idealtheorien geben die chronologische Reihenfolge der einzelnen Schöpfungstage völlig preis; Moses habe die Schöpfungsgeschichte nur nach idealen Gesichtspunkten erzählt.

5. Eine Abart der Idealtheorien ist auch die Visionshypothese, welche das Sechstageswerk als sechs Visionen auffaßt, in denen Gott den Adam oder auch den Moses die Schöpfungsgeschichte schauen ließ.

B. Die innere Beschaffenheit und das Wesen der materiellen Welt.

§ 20. Die Beschaffenheit und die Konstitution der Körperwelt; Wesen und Erscheinungsweise der Natur.

I. Gegen die Manichäer, Origenisten u. s. w. gehört es zum Dogma der Kirche, daß die materiellen Wesen trotz ihrer relativen Unvollkommenheit nicht schlecht, geschweige denn böse oder das Böse seien; sie sind vielmehr etwas Gutes.

II Im Unterschiede von dem, was sinnlich als Körper mit diesen oder jenen physikalisch-chemischen oder organischen Kräften, Gesetzen und Wirkungen erscheint, muß es eine übersinnliche, unsichtbare Substanz geben als entsprechenden Grund und Träger jener Eigenschaften und Wirkungen, und zwar nicht bloß eine unbestimmte allgemeine Natursubstanz, sondern so oder anders bestimmte Einzelsubstanzen der verschiedenen körperlichen Dinge. Dies ist einigermaßen angedeutet im Vatikanum, Sess. III, cap. 1. can. 5 und folgt notwendig aus der Glaubenslehre von der Transsubstantiation. Darum sind alle Theorien, welche gar keine oder

nur eine einzige Natursubstanz annehmen, aus theologischen Gründen unhaltbar.

III. Nach dem Dogma der Kirche ist die vernünftige Seele des Menschen wahrhaft durch sich selbst und wesentlich die Form des menschlichen Leibes (s. unten § 27). Es ist zwar nicht berechtigt, diese Entscheidung der Kirche bezüglich des Menschen ohne weiteres auf alle übrigen Körperwesen anzuwenden und deren Zusammensetzung aus Materie und Form als Glaubenslehre oder auch nur als theologisch sichere Wahrheit hinzustellen. Allein jedenfalls bildet jene Entscheidung ein starkes Präjudiz zu Gunsten der aristotelisch-scholastischen Lehre von Materie und Form als den innersten Seinsprinzipien der Körper.

IV. Die jetzige empirische Erscheinungsweise der ganzen Natur und der verschiedenen Substanzen ist nicht die einzig mögliche und nicht eine notwendige und bleibende Erscheinungsweise derselben. Schon im Paradiese hatte ja die Körperwelt eine höhere, mehr geistige Erscheinungsweise, und diese sollte übergehen in eine noch höhere, in die des himmlischen Vollendungszustandes. Der auferstandene Leib Christi hat eine pneumatische Erscheinungsform; er hat die Kraft der Kompenetration. Der eucharistische Leib Christi hat die Kraft der Multilokation. Die jetzige Erde und der jetzige Himmel sollen dereinst in eine höhere, vollendetere Erscheinungsweise übergehen. Die irdische Raum- und Zeitwelt ist nur eine Vorstufe der ewigen Verklärungswelt; insbesondere ist unsere irdische Leiblichkeit nur eine Vorstufe der vergeistigten Leiblichkeit des Auferstehungsleibes. — Aus all dem erhellt, daß alle naturphilosophischen Ansichten theologisch unhaltbar sind, welche die körperliche Substanz dem physikalisch-chemischen Stoffe geradezu gleichsetzen, oder welche die irdische Erscheinungsweise, das empirische Nebeneinander derselben als etwas Wesentliches und Notwendiges betrachten. Es erhellt, von welcher großer Bedeutung eine richtige Theorie von Raum und Körper für ganz wesentliche Wahrheiten des Christentums ist.

C. Der Zweck und die Bedeutung der materiellen Welt im ganzen und in einzelnen ihrer Teile.

§ 21. Der Zweck der Körperwelt im ganzen.

Nach § 7 ist die Körperwelt geschaffen zur objektiven Verherrlichung Gottes und zum Dienste des Menschen.

§ 22. Die Bedeutung der Fixstern- und Planetenwelt.

I. Im Laufe der Zeiten sind hierüber besonders folgende Anschauungen hervorgetreten:

1. Die in christlichen Kreisen viel verbreitete Ansicht, daß die Gestirnwelten ausschließlich erschaffen sind zur Verherrlichung Gottes sowie zur Erleuchtung und Belebung unserer Erde.

2. Die in altchristlicher und mittelalterlicher Zeit verbreitete Ansicht, die Gestirnwelten seien eine außerordentliche Wohnstätte der gestirnbewegenden Intelligenzen, während das im Umkreis des Universums liegende Empyreum die ordentliche Wohnstätte der seligen Engel und zugleich der seligen Menschen sei, die Erde aber die ordentliche Wohnstätte der erst sich entwickelnden Menschheit.

3. Einzelne Neuere meinten, die Planeten und Fixsterne der für uns sichtbaren Welt oder wenigstens die Fixsterne seien die Wohnstätte der seligen Engel und Menschen, indem sie, wie man meinte, eine himmlisch vollendete Beschaffenheit zeigen, ohne Wechsel von Tag und Nacht, kein Entstehen und Vergehen, kein Bild der Sünde.

4. Neuere Naturforscher, protestantische Philosophen und Theologen und auch einzelne katholische Theologen lehren, daß die Gestirne in ein Entwicklungsstadium eintreten, in welchem sie von organischen Wesen belebt werden können, und daß sie auch tatsächlich von vernunftbegabten, menschenähnlichen Wesen in einem bestimmten Zeitraum ihrer Entwicklung bewohnt werden.

II. Die Offenbarung spricht sich weder über die Bewohntheit noch über die Unbewohntheit der Sternwelten positiv aus. Dem Offenbarungsinhalte würde es sicher nicht widersprechen, die Weltkörper anzusehen als Wohnstätte übermenschlicher Geister oder abgechiedener Menschengeister, welche bereits sittlich vollendet sind. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob die Weltkörper auch Wohnstätten von Menschen oder menschenähnlichen, vernünftigen Wesen sein können, die in religiöser Beziehung noch der Entwicklung fähig sind gleich uns, die aber nicht aus Adam ihren Ursprung genommen hätten. Die Schrift redet nämlich nur von einer Menschheit, die aus Adam entsprungen, von ihm Tod und Sünde ererbt z. B. Röm. 5, 12. Sie redet desgleichen nur von einem Gottmenschen, der alles versöhnt hat im Himmel und auf Erden z. B. Kol. 1, 20. Väter und Theologen haben diese Universalität der aus Adam entspringenden und von Christo erlösten Menschheit stets im absoluten, nicht in einem bloß relativen Sinne genommen. Von dieser *sententia communis* dürfte man theologisch nur auf gewichtige Gründe hin abgehen.

§ 23. Das Paradies.

I. Die Erzählung in Gen. 2. vom Paradiese mit dem Baume des Lebens und dem Baume der Erkenntnis von Gut und Böses wurde von Philo, Origenes und anderen allegorisch-typisch verstanden und stellenweise auf den Geisterhimmel vor dem Sündenfalle gedeutet. In neuerer Zeit haben Protestanten und Rationalisten das Paradies als einen alten Mythos, als das in den Sagen der Völker enthaltene goldene Zeitalter u. dgl. aufgefaßt. Eine solche Deutung widerspricht aber dem natürlichen Sinne der Bibel und der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen. Das Paradies war ein be-

stimmter Teil unserer Erde, ein Ort der Lust, wenn auch noch nicht der höchsten Lust. Dadurch ist aber ein geistiger mystischer Sinn, wie Väter, Theologen und Eregeten ihn vielfach angenommen haben, keineswegs ausgeschlossen.

II. Unter Theologen war es streitig, wann das Paradies geschaffen wurde, ob schon am dritten Tage mit der Erde überhaupt, oder erst am sechsten Tage, wo dasselbe gewesen, wie groß es gewesen, ob es noch fortbestehe, wo es sich jetzt befinde, auf der Erde oder über der Erde. Heutigen Tages ist die Ansicht von dem Fortbestande des Paradieses bis zur Gegenwart allgemein und notwendig aufgegeben. Streitig ist ferner, ob der Lebensbaum vermöge natürlicher Kraft oder vermöge übernatürlicher, sakramentaler Kraft zur Erhaltung und Fristung des leiblichen Lebens im Paradiese beizutragen haben würde.

Dritte Abtheilung.

Der Mensch seiner Natur nach betrachtet.

Literatur. Die Väter handeln vom Menschen in ihren Kommentaren zum Hexaëmeron, so Basilius, Ambrosius, Gregor von Nyssa, letzterer schrieb noch das Werk *De officio hominis*. Augustinus, *De gen. ad lit. op. imperf. l. VI sqq.* und die Schriften gegen die Manichäer, besonders *De duabus animabus*. Lombard., *II Sent. dist. 16 sqq.* (dazu Bonaventura, Agidius, Scotus). Guilielm. Paris., *De anima*. Thomas, *S. th. I, qu. 75—93*. Toletus, *Comment. de anima* (1575 u. ö.). Suarez, *De opere sex dierum, l. III sqq. De anima*. Petavius, *De opif. sex dierum, l. II*. — Von neueren Dogmatikern seien genannt Staudenmaier, Verlage, Scheeben, Heinrich, Palmieri, Mazzella, dazu Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, 2. Bd., 8. Abh. Gutberlet, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung* (1896). Derf., *Der Kampf um die Seele* (1899). T. Pesch, *Institutiones psychologicae*, 3 voll. (1897 sqq.). Das Dogmengeschichtliche siehe bei A. Stöckl, *Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*, 2 Bde. (1858 f.). Schwane, *Dogmengeschichte*, 1. und 2. Bd.

§ 24. Übersicht und Einteilung.

Die theologische Lehre von der menschlichen Natur betrachtet diese Natur direkt nur in ihrer Beziehung zu Gott und als Grundlage derjenigen Vollendung, die sie durch Gottes übernatürliche Einwirkung und des Menschen sittliche Tätigkeit erreichen, und derjenigen Stellung, die sie im Weltplan Gottes einnehmen soll. Es sind hier zu behandeln die göttliche Idee vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes, der wirkliche Ursprung des ersten Menschen und des ersten Menschenpaares, die wesentliche Konstitution der menschlichen Natur und deren substantielle Einheit, der Ursprung der einzelnen Menschen-seelen in den Nachkommen Adams, die natürlichen Vollkommenheiten des Menschen, speziell seine Willensfreiheit und Unsterblichkeit, die natürliche Bestimmung und die natürliche Ordnung der vernünftigen Kreatur.

§ 25. Die göttliche Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes.

Literatur. B. Pererius, In Genes. l. IV, disp. 1.

Die ganze Idee Gottes vom Menschen ist Gen. 1, 26 (Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram) damit ausgedrückt, daß der Mensch ein Bild und Gleichnis Gottes ist (vgl. Gen. 1, 27; 5, 1; 9, 6. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1. 1. Kor. 11, 7. Jak. 3, 9). Die Tradition hält daran fest, daß der Mensch schon von Natur aus, und zwar zunächst in seinem geistigen Teile ein Bild Gottes sei; worin aber die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott im einzelnen bestehe, wird verschieden beantwortet. Nach vielen Vätern ist der Mensch seiner Natur und Anlage nach Bild Gottes. Er soll durch eigene religiös-sittliche Entwicklung seiner Natur und Anlage zur Gottähnlichkeit gelangen. Diese Gottähnlichkeit wird dann bald in die wahre Erkenntnis, bald in die Sittlichkeit und Heiligkeit des Willens, bald auch in die Herrschaft über die Außenwelt gesetzt. Sie ist mehr oder minder verlierbar, während die Gottebenbildlichkeit unverlierbar, weil Natureigenschaft ist. Man kann sagen: Der Mensch besitzt seiner geistigen Natur nach das Vermögen der Erkenntnis und Liebe Gottes, also das Vermögen, Gottes Wesenstätigkeiten in sich selbst nachzu-erzeugen und nachzubilden und ist deshalb vor allem seiner geistigen Anlage nach Bild Gottes, um durch freie Ausprägung dieses Bildes sich dem Urbild auch zu verähnlichen und so auf freie Weise das zu werden, was Gott in schlechthin aktueller Weise ewig ist. Die Schrift scheint indes einen solchen Unterschied zwischen Bild und Gleichnis Gottes nicht gerade hervorheben zu wollen, weil sie beide Ausdrücke promiscue gebraucht.

§ 26. Der wirkliche Ursprung des ersten Menschenpaares und die Einheit des menschlichen Geschlechtes.

Literatur. H. Lücken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes oder die mosaische Schöpfungsgeschichte (1876.). St. G. Mivart, On the Genesis of Species (1876). Rauch, Einheit des Menschengeschlechtes (1873). Hettinger, Apologie des Christentums (8. Aufl. von E. Müller, 1899) II, 1, 5. Vortrag. P. Schanz, Apologie des Christentums I. Bd. § 17 (hier weitere Literatur). Fr. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel (1861). A. Gieswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (1892).

I. Wie schon im § 17 gesagt, ist der Mensch unmittelbar von Gott selbst geschaffen (vgl. Gen. 1, 26 ff.; 2, 7 ff. Sir. 17, 1. Matth. 19, 4; dann das vierte Laterankonzil und das Vatikanum Sess. III, cap. 1). Damit sind ebenso die verschiedensten älteren gnostischen, manichäischen, origenistischen Lehren über den Ursprung des ersten Menschen verworfen, wie die neuere Lehre der Darwinisten und anderer. Auch vom Standpunkt der Prosaanwissenschaften aus müssen alle Theorien abgewiesen werden, welche den ganzen Menschen aus irgend welchen Tierkeimen oder aus bereits fertigen Tierorganismen entstanden sein lassen. Eine

teleologische Urzeugungstheorie, welche bloß den Leib des Menschen aus einem höheren Tiere entstanden sein ließe, wäre allerdings eine Vernunftmöglichkeit, ist aber aus theologischen Gründen ganz entschieden abzuweisen.

II. Gen. 2, 21 ff. schildert die Entstehung des ersten Weibes und dessen Verhältnis zum ersten Manne. Hiernach ist die Hervorbringung des Weibes keineswegs erst Folge und Strafe der Sünde, nicht etwas Böses. Der erste Mensch war von Anfang an nicht geschlechtslos, Übergeschlechtlich oder doppelgeschlechtlich, androgyn, wie heidnische Mythen und christliche Gnostiker und Theosophen vielfach lehrten. Geschlechtlichkeit und Ehe sind gemäß dem Willen Gottes etwas dem ursprünglichen Menschen Zugehöriges, nicht ein Übel, nicht etwas durch die Sünde Herbeigeführtes. — Wie Adam hinsichtlich der Geschlechtlichkeit den natürlichen Menschen gleichkam, so überhaupt hinsichtlich der irdischen Existenzweise; er war noch nicht ein himmlischer, sondern ein irdischer Mensch, der noch der äußeren Speise bedurfte, der die Früchte des Paradieses zu seiner Ernährung, besonders die Früchte des Lebensbaumes zur fortdauernden Erhaltung seines Lebens gebrauchen, den Garten des Paradieses bebauen, über die Tiere herrschen, dieselben benennen und mit Eva geschlechtlich sich fortpflanzen sollte.

III. Vom ersten Menschenpaare stammen alle anderen Menschen ab. Es besteht also eine Stammeseinheit und folglich auch eine Arteinheit des Menschengeschlechtes. Die Lehre des Përrère im 17. Jahrhundert, daß es schon vor Adam Menschen gegeben, die Präadamiten, und die Lehre vieler Neueren, daß die verschiedenen Rassen nicht von einem Paare abstammen, ist häretisch (vgl. Gen. 2, 5. 18. 20; 3, 20). Adam und seine Kinder sind in der Schrift gleichbedeutend mit allen Menschen (Weish. 7, 1. Sir. 40, 1. Apg. 17, 26). Adam ist Urheber der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen, wie Christus Urheber der universalen Erlösung (Röm. 5, 12 ff. 1. Kor. 15, 21 ff., 45). Ebenso lehren die Väter und Theologen und mittelbar das Tridentinum Sess. V, can. 1—3. — Die Annahme, daß wegen der verschiedenen Rassen verschiedene Urpaare anzusetzen seien, läßt sich profanwissenschaftlich allerdings nicht widerlegen wegen der Mangelhaftigkeit der hier einschlägigen Forschungen auf dem Gebiete der Anthropologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft u. s. w. Noch viel weniger aber läßt sich jene Annahme auf exakte Weise begründen.

§ 27. Die wesentlichen Bestandteile und die Einheit der menschlichen Natur.

Literatur. M. Liberatore, *Del composto umano*. Thumann, Bestandteile des Menschen und ihr Verhältnis zu einander (1846). Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas (1860). Soffner, *Dogmat. Begründung der kirchl. Lehre von den Bestandteilen des Menschen* (1861). Bräb, *Spekulative Begründung der Lehre der kath. Kirche über*

das Wesen der menschlichen Seele (1865). v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles (1871). Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore (1878). J. Zeiler, Zu der kath. Lehre von der substantiellen Einheit der menschlichen Natur (Katholik, 1878, 2. Hälfte). E. Kolpes, Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles (1896).

I. Irrtümer:

1. Der strenge substantielle Monismus nimmt im Menschen nur einen Wesensbestandteil an, sei es, daß er die Seele nur aufsaßt als Erzeugung der Gehirnschubstanz wie der rohe Materialismus, sei es, daß er die Einzelseelen als Erscheinungen einer allgemeinen Menschenseele aufsaßt wie die Averoisten, oder als Erscheinungen bzw. Erzeugungen des absoluten Geistes wie die Pantheisten.

2. Der Zweiseelendualismus nimmt im Menschen eine tierische, sinnliche, leibliche Seele an als höchste Blüte der Naturkraft und eine von oben eingesenkte Geistseele; so Photius, Peter von Oliva, Günther und andere.

3. Der substantielle Trichotomismus des Apollinaris und anderer nimmt eine Dreieheit von menschlichen Wesensprinzipien an: Leib, Seele und Geist (mit Bezug auf 1. Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12).

II. Es ist Glaubenslehre, daß der Mensch aus zwei und nur aus zwei Bestandteilen besteht, ferner daß die vernünftige Seele wahrhaft durch sich und unmittelbar das Lebensprinzip des Körpers ist.

1. Die Schrift nennt zwei und nur zwei Bestandteile der menschlichen Natur (Gen. 2, 7. Pred. 12, 7. Matth. 10, 28. Jak. 2, 26). Die Namen Seele und Geist wollen nur zwei verschiedene Seiten und Betätigungen derselben immateriellen Substanz besagen, nicht einen substantiellen Unterschied.

2. Die Väter lehren dasselbe gegen Gnostiker, Manichäer, Apollinaristen.

3. Die Kirche lehrt unser Dogma indirekt, indem sie auf dem 4., 5. und 6. allgemeinen Konzil die menschliche Natur Christi als ein durch eine vernünftige Seele belebtes Fleisch bezeichnet (D. 134. 175. 237), ferner direkt auf dem 8. Konzil (D. 274), dann zu Bienne 1311 (D. 409), auf dem 5. Laterankonzil (D. 621) und gegen Günther (D. 1509). Zwei verschiedene Naturen oder Substanzen, eine leibliche, materielle und eine geistige, formelle bilden hiernach die eine menschliche Gesamtnatur oder Gesamtsubstanz. Man kann demnach beziehungsweise von einem Dualismus oder Dichotomismus in bezug auf den Menschen reden, soferne man die den Menschen bildenden Bestandteile als zwei unvollendete Substanzen (*substantiae incompletae*) betrachtet. Man kann aber auch von einem Monismus der menschlichen Natur reden, soferne man die Einheit der beiden an sich unvollendeten Substanzen als eine vollendete Substanz (*substantia completa*) aufsaßt.

III. Die Lehre, daß der Mensch aus zwei substantiell getrennten Bestandteilen besteht, ist auch eine für die Vernunft erkennbare Wahrheit.

1. Unhaltbar ist vor allem derjenige Monismus, welcher den menschlichen Geist lediglich als die höchste Blüte der Naturkraft betrachtet. Wenn auch die organisierende Kraft der Pflanzen und die sinnliche Kraft der Tiere nur höhere Blüten der Naturkraft sein mögen, so doch keineswegs die geistige Kraft des Menschen. Denn diese ist nicht beschränkt auf die Nerven- und Sinnesindrücke, sondern geht darüber hinaus auf das an sich, allgemein und notwendig Seiende, das an sich Gute und Schöne, wie mit Aristoteles unbedingt festzuhalten ist, um einen endlosen Septizismus zu vermeiden. Die geistige Tätigkeit des Menschen ist darum nicht zugleich und in jeder Beziehung eine körperliche Tätigkeit, sondern in gewisser Hinsicht eine rein geistige, immaterielle. Folglich muß auch die menschliche Substanz, soferne sie Trägerin dieser rein geistigen Tätigkeit ist, eine rein geistige, immaterielle Substanz sein.

2. Unhaltbar ist jener Monismus, welcher den Menscheng Geist aufsaßt als Erscheinungsweise eines allgemeinen Menscheng Geistes oder gar des göttlichen Geistes. Solches widerspricht dem zweifellosen Bewußtsein der eigenen Tätigkeit und eigenen Verantwortlichkeit.

3. Unhaltbar ist der Zweiseelendualismus. Erfahrungsgemäß ist die Existenz und die Erhaltung des leiblichen und sinnlichen Lebens an die Geistseele gebunden. Diese Tatsache wird nicht genügend erklärt, wenn man die Geistseele nur als negative Bedingung betrachtet, ohne welche die leibliche und sinnliche Seele sogleich mit dem Leibe dem Tode verfallen müßte. Jene Tatsache wird genügend nur erklärt, wenn die vernünftige Seele der innere Grund nicht bloß des geistigen, sondern auch des leiblichen und sinnlichen Lebens ist. Unter Seele versteht man allgemein einen Wirklichkeitsgrund (actus), nicht einen bloßen Möglichkeitsgrund (conditio, sine qua non). Wirklichkeitsgrund alles und jeden menschlichen Lebens, auch des leiblichen und des sinnlichen, ist die vernünftige Seele, und diese ist darum die einzige Seele des Menschen.

4. Unhaltbar ist der substantielle Trichotomismus. Unser Bewußtsein gibt uns nur Zeugnis von zwei tatsächlich vorhandenen Substanzen, welche die menschliche Gesamtsubstanz bilden. Man kann nicht dasjenige, was die beiden Substanzen verbindet, als eine besondere dritte Substanz auffassen, weil man sonst auf eine endlose Reihe von verbindenden und verbundenen Substanzen hinauskäme.

5. Die Einheit von Leib und Seele ist spekulativ näher zu bestimmen als eine Einheit der Zusammensetzung, als Einheit zweier Teilsubstanzen zu einer kompleteten Substanz, wobei

die Seele als *forma substantialis* zum Leibe als dem materiellen Elemente sich verhält.

§ 28. Die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; der Ursprung der Seelen.

Literatur. Gutberlet, *Psychologie* (3. Aufl. 1896); Galassi, *Sull' origine dell' anima umana* (1888).

I. Theologisch wie profanwissenschaftlich ist es ausgemacht, daß die Nachkommen Adams von ihm her durch Generation den Leib empfangen. Der menschliche Leib entsteht wie der Pflanzen- und Tierkörper durch Zeugung und zwar traduzianistisch oder durch Wesensteilung. Bezüglich der Entstehung der Pflanzenseele, der Tier- und Menschenseele aber bestanden und bestehen verschiedene Anschauungen als Haupttheorien. Bezüglich der Entstehung der Menschenseele sind hervorgetreten der Präexistentialismus, der Generatianismus und der Kreatianismus.

II. Die Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten ließen die geistige Seele aus Gott emaniert oder gezeugt sein vor ihrer Verbindung mit dem aus einem gottfeindlichen Prinzip entstandenen Körper. Nach Origenes ist die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Leibe eine Folge ihres Falles. Alle Geister haben nach ihm schon in einem früheren Leben in freibewußter Weise existiert. Zur Strafe für ihre Erstaltung in der Liebe Gottes seien viele in menschliche Körper eingesenkt worden mit Verlust der Erinnerung an ihren früheren Zustand. — Diese Lehre ist gegen die Schrift (Gen. 2 und 3), wird bekämpft von den Vätern und ist verworfen von Leo I. (D. 107), dann zu Toledo 447 (D. 124) und in can. 1 und 2 gegen Origenes (D. 187 sqq.). Sie müßte auch das Dogma von der Erbsünde und von der Auferstehung leugnen und ist spekulativ bedenklich, weil sie den Menschen nur als un- und widernatürliche Synthese von Geist und Leib auffaßt und zudem die Fortdauer des Selbstbewußtseins nach dem leiblichen Tode als problematisch erscheinen läßt.

III. Der Generatianismus läßt die einzelnen Seelen im allgemeinen durch die Zeugung entstanden sein. Er ist in verschiedenen Formen aufgetreten:

1. Die emanatistische Form, der Traduzianismus im engeren Sinne, läßt die Menschen entstehen durch Teilung aus einem Sprößling oder Ableger, d. h. aus irgend welchem körperlichen oder geistigen Samen; so die älteren und neueren Materialisten, Tertullian, Macarius, Apollinaris und andere. Auch Augustinus hielt es für möglich, daß von der geistigen Seele ein geistiger Same sich ablöse und zu einer neuen Seele gestaltet werde.

2. Die dynamische Grundform meint, daß die Eltern eine neue Seele hervorbringen für einen durch Teilung abgesonderten Stoff, sei es durch sekundäre Schöpfung oder durch bloße Wesensmitteilung; so besonders Trochhammer, Hermes, ähnlich auch Rosmini.

IV. Der Generationismus hat keinen Anhaltspunkt in der Schrift. Gen. 1, 28; 5, 3. Apg. 17, 26 lehren nur überhaupt den Ursprung aller Menschen aus Adam, ohne die Art und Weise dieses Ursprunges näher zu bestimmen. Man kann auch nicht sagen, der Schöpfungsjabbath vertrage sich nicht mit der fortbauenden Erschaffung neuer Seelen. Derselbe ist vielmehr nur unverträglich mit der Hervorbringung neuer Gattungen von Geschöpfen, nicht mit Hervorbringungen zur Erhaltung der schon bestehenden Gattungen. Der Generationismus erklärt als solcher keineswegs die Erbsünde. Träger der Erbsünde ist der Mensch, sofern er ein Kind Adams ist, nicht die tote Fleischsmasse. Dies beruht aber auf einem positiv-übernatürlichen Gesetze, welches der Generationismus gerade so anerkennen muß wie der Kreatianismus. Es widerspricht nicht dem reinen Gottesbegriffe, wenn man annimmt, Gott wirke auch bei einem an sich sündhaften Zeugungsakte mit zur Entstehung eines neuen Menschen. Die erfahrungsmäßige Tatsache, daß sich von den Eltern auf die Kinder zunächst die mit leiblichen Dispositionen zusammenhängenden Eigenschaften der Seele, nicht die eigentlich geistigen Anlagen und Talente forterben, erklärt der Kreatianismus besser als der Generationismus.

V. Der Kreatianismus lehrt, daß nach einem von Anfang an bestehenden, natürlichen Gesetze der Fortpflanzung der Mensch dem Leibe nach von den Eltern gezeugt wird, während seine vernünftige Seele unmittelbar von Gott erschaffen und wahrscheinlich im Momente der vollendeten Zeugung mit dem Leibe als Lebensprinzip vereinigt wird. Diese Lehre ist zwar nicht formelles Dogma, wohl aber theologisch gewiß, ja *sententia fidei proxima*.

1. Aus der Schrift werden hierfür angeführt Gen. 2, 7. 20 ff. Pred. 12, 7. 2. Mach. 7, 22 ff. Hebr. 12, 9.

2. Die Väter sind mit wenigen Ausnahmen Kreatianer, ebenso fast alle Theologen.

3. Die Fassung, in welcher Leo I. den Präexistenzianismus verwirft, schließt auch den Generationismus aus. Benedict XII. fordert 1342 von den armenischen Bischöfen die Verwerfung der Lehre, daß die Seele des Kindes von der Seele des Vaters fortgepflanzt werde wie ein Körper von einem andern, oder wie an einem Lichte ein anderes entzündet werde (D. 1794). Damit scheint jeder Generationismus ausgeschlossen zu sein. Das fünfte Laterankonzil sagt, daß die Seele dem Leibe eingegeben werde (D. 621). In den kirchlichen Entscheidungen über die unbefleckte Empfängnis Mariens ist die kreatianische Lehre zugrunde gelegt von Alexander VII. (1661) und Pius IX. (D. 1502). Die Lehren des Frohschammer und Rosmini sind verworfen (D. 1755. 1757).

4. Der innere Grund für die Wahrheit des Kreatianismus liegt in der Immaterialität und Substanzialität der Seele. Die Seele ist, wenn auch nicht metaphysisch, so doch physisch ein-

fach und unteilbar; darum kann sie sich nicht fortpflanzen durch irgend eine Wesensteilung. Da sie weiterhin eine für sich bestehende Form ist, nicht eine materielle Form, die nur in der Materie wirklich wäre, auch nicht ein bloßes *accidens* des Leibes, so kann sie auch nicht entstehen *per productionem ex nihilo sui*, sondern *subiecti* gleich der Pflanzen- und vielleicht auch der Tierseele. Sie kann auch nicht entstehen durch Wesensmitteilung; denn die einzelnen Menschenseelen sind nicht neue Personen desselben Wesens, wie die göttlichen Personen dasselbe Wesen besitzen, sie sind vielmehr neue Wesen, können also nicht durch bloße Mitteilung des Wesens seitens der Eltern entstehen. Die Seele kann nur entstehen durch Schöpfung, und zwar durch unmittelbar göttliche Schöpfung, weil die Schöpferkraft keinem Geschöpfe mitgeteilt werden kann. — So steht der Mensch auch bezüglich seiner Entstehung in der Mitte zwischen den Naturwesen und den reinen Geistern. Erstere entstehen durch Zeugung, letztere durch Schöpfung, der Mensch als Synthese beider durch Zeugung seiner Naturseite nach, durch Schöpfung seiner geistigen Seite nach. — Beide Tätigkeiten aber, die göttliche Schöpfung und die menschliche Zeugung, müssen aufgefaßt werden als zwei organisch in einander greifende Prinzipien gegenüber einem gemeinschaftlichen Produkte, von denen jedes seiner innersten Tendenz nach auf die Herstellung des Ganzen gerichtet ist.

§ 29. Die nähere Beschaffenheit der menschlichen Natur; ihre Vollkommenheiten und Kräfte, besonders die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele.

Literatur. Fr. J. Mach, Die Willensfreiheit. Gutherlet, Der Kampf um die Willensfreiheit (Philos. Jahrb. Bd. 2—4). G. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (1890). Ph. Kneib, Die Willensfreiheit (1898). A. Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus (1902). A. Beck, Die menschliche Willensfreiheit (1906). — L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele (1874). Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele (1878). G. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1892). E. Melzer, Die Unsterblichkeit auf Grund der Schöpfungslehre (1896). W. Schneider, Das andere Leben (8. Aufl. 1906). Ph. Kneib, Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen (1900). Speziell über die Unsterblichkeitslehre der hl. Schrift vgl. B. Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Kohelet (1870). Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel (1902). L. Ayberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im alten und neuen Testamente (1890). Über die Unsterblichkeitslehre der Tradition vgl. Ayberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorincanischen Zeit (1896, in den zwei letztgenannten Werken weitere Literatur).

I. Vermöge der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele, aus einer materiellen und einer geistigen Substanz bestehen im Menschen alle Lebensstufen, die in der Schöpfung überhaupt vorkommen, zusammen, nämlich das vegetative, das sensitive und

das geistige Leben. Die beiden ersteren heißen zusammen das animalische Leben, das geistige Leben zerfällt wieder in die ratio inferior und ratio superior.

II. Die geistige Natur des Menschen offenbart sich in der Vernunft und im Willen, sein geistiges Leben vollzieht sich im Erkennen und Wollen. Bezüglich der Vernunft sind theologisch besonders zwei Sätze wichtig, nämlich daß der Mensch in seiner Vernunft auch das Vermögen einer seiner sittlichen Bestimmung entsprechenden Erkenntnis Gottes und seiner eigenen sittlichen Lebensaufgabe besitze, und daß dies Vermögen auch durch die Sünde nicht verloren gehe. — Bezüglich des Willens ist der Satz theologisch wichtig, daß der Mensch irgendwie zur Liebe und Werthschätzung geistiger Dinge und besonders Gottes gelangen könne, daß er eine solche Liebe durch eigene naturgemäße Thätigkeit erzielen und unterhalten könne, und zwar mit sittlicher Freiheit, die als solche unverlierbar ist. — Das animalische Leben des Menschen bleibt, obgleich dessen Prinzip ein rein geistiges, nämlich die Seele ist, dennoch in sich selber denselben Gesetzen und Bedingungen und denselben Unvollkommenheiten unterworfen wie bei den rein animalischen Wesen. Die Seele hat an und für sich nicht die Kraft, das animalische Leben des Leibes zu vergeistigen und zu durchherrschen; ja aus der Verbindung der Seele mit einem Körper ergibt sich auch für das rein geistige Leben des Menschen eine gewisse Unvollkommenheit und Schwäche im Verhältnis zu den reinen Geistern.

III. Was die genannte Willensfreiheit betrifft, so erstreckt sie sich nicht auf das leibliche Wesen des Menschen, auch nicht auf seine geistige Seite nach deren sensativer und vegetativer Thätigkeit und nicht auf das Streben nach Glückseligkeit im allgemeinen. Der Mensch ist frei in der Wahl der Mittel, die ihn zur wahren oder auch vermeintlichen Glückseligkeit führen. Es eignet ihm in dieser Hinsicht von Natur aus das Vermögen der Selbstbestimmung in Hinsicht auf seine Entschlüsse, so zwar, daß hierbei sein Wille weder äußerem Zwange zugänglich noch innerer Nötigung unterworfen ist, daß er vielmehr die lebendige, aktive Kraft besitzt, sich selbst zu entscheiden, zu wählen in bezug auf die zu fassenden Entschlüsse, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln (vgl. aus der Schrift Gen. 4, 7. Deut. 30, 19. 20. Josue 24, 15. Ps. 94, 8. Sir. 15, 14 ff. Matth. 19, 17 ff., dann die Väter gegen Gnostiker, Manichäer und Fatalisten, die Kirche gegen Wicelß, die Reformatoren auf dem Tridentinum, Sess. VI, can. 4—6, dann gegen Baius und Jansenius). Dem menschlichen Geiste wohnt das festeste und unvertilgbarste Bewußtsein einer eigentlichen Wahlfreiheit inne. Dieses Bewußtsein kann unmöglich täuschen, weil sonst jedes Bewußtsein der gleichen Art ebenso täuschen könnte.

IV. Seinem Leibe nach ist der Mensch von Natur aus sterb-

lich, seiner Seele nach aber unsterblich. Diese Unsterblichkeit der Seele lehrt

1. die Schrift schon im Pentateuch und um so mehr in den späteren Bestandteilen des alten Testaments und ganz unzweideutig an zahllosen Stellen des neuen Testaments;

2. die gesamte Tradition und die Kirche, z. B. im apostolischen Symbolum, auf dem fünften Laterankonzil durch Verwerfung der Lehre des Pomponatius, daß die Seele sterblich sei oder eine einzige in allen Menschen, oder daß eine solche Sterblichkeit der Seele philosophisch bewiesen werden könne, möge sie auch theologisch falsch sein (D. 621).

3. Philosophisch schließt man aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele auf deren Inkorrumpibilität. Um jedoch zu beweisen, daß die Seele auch ohne Leiblichkeit und Sinnlichkeit als persönliche, selbstbewußte Intelligenz sich betätigen könne, ist noch hinzuweisen einerseits auf das Streben des Menschen nach unbegrenzter Erkenntnis und vollendeter Harmonie des Willens, auf Befriedigung und Seligkeit, andererseits auf die Notwendigkeit einer gerechten Vergeltung. Beides realisiert sich erfahrungsgemäß in diesem Leben nicht; also muß es für den Menschen ein persönliches Fortleben nach dem Tode geben.

§ 30. Die natürliche Bestimmung der vernünftigen Kreatur und die natürliche Ordnung derselben.

Im Unterschied von dem tatsächlichen übernatürlichen Ziel und der übernatürlichen Ordnung kann man auch reden von einer rein natürlichen Bestimmung bzw. natürlichen Seligkeit des Menschen und einer rein natürlichen Ordnung, worunter man dann alle von Gott zur Erreichung der natürlichen Bestimmung gegebenen Einrichtungen versteht. Zur natürlichen Bestimmung des Menschen gehört nun, daß derselbe seinem geistigen Teile nach ewig fortdauere, daß er einmal eintrete in einen Zustand definitiver Vollendung oder der vollen und dauernden Entwicklung seiner wesentlichen Kräfte. Das Maß und die Art dieser Vollendung und Seligkeit ist näherhin so zu bestimmen, daß es besteht in einer zwar relativ vollendeten, aber noch mehr oder minder dunklen, jedenfalls nicht intuitiven Erkenntnis und in einer entsprechenden Liebe Gottes als des persönlichen Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt. Inwieweit der Eintritt in diese Vollendung und die Befestigung in ihr einer Nachhilfe Gottes bedürfte, inwieweit die natürliche Seligkeit noch im Diesseits eintreten könnte, inwieweit dazu auch die Fortdauer oder die Auferstehung des Leibes gehöre, ist alles kontrovers.

Drittes Hauptstück.

Die mit der Schöpfung begründete übernatürliche Ordnung der vernünftigen Creaturen.

§ 31. Vorbemerkungen.

I. Das göttliche Wirken nach außen ist durch die Vollkommenheit seines Wesens der Art nach insoweit notwendig bestimmt, als dasselbe primär auf die Verherrlichung Gottes und sekundär auf die Glückseligkeit der Geschöpfe gehen muß (s. oben § 7). In diesen beiden Zwecken kann es aber verschiedene Grade geben. Die vernünftigen Geschöpfe können Gott verherrlichen mit Bewußtsein und Freiheit; in ihrer Erkenntnis und Liebe Gottes kann es aber eine große Verschiedenheit geben, und es hängt fundamental von dem freien Willen Gottes ab, in welchem Grade und in welcher Art dieselben durch Erkenntnis und Liebe Gott verherrlichen und zugleich selber glücklich werden sollen. — Gemäß der Offenbarung nun sollen die vernünftigen Geschöpfe tatsächlich Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und in seinem Lichte verklärt werden. Zugleich ist es geoffenbart, daß wir für diese Bestimmung den Grund nicht suchen dürfen in der Natur der Dinge, sondern in dem Willen des Schöpfers, daß die Kraft, für jenes Ziel zu wirken, nicht im geschaffenen Geist als solchem liege, sondern von Gott verliehen wird. Indem nun Gott die vernünftigen Geschöpfe berief zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens und der damit verbundenen himmlischen Glückseligkeit, indem er den Weg zu diesem Ziele ihnen anwies und die hierzu notwendigen Mittel und Kräfte ihnen anbot, hat er das verwirklicht, was wir in der Theologie die übernatürliche Weltordnung nennen.

II. Bei der ganzen übernatürlichen Weltordnung handelt es sich um Geheimnisse, welche nur aus der Offenbarung und dem Glauben erkennbar sind. Tatsächlich behandeln die Quellen der Offenbarung die Lehre vom Übernatürlichen nicht abstrakt und im allgemeinen, sondern in dessen konkreter Verwirklichung im Urstande, im Rechtfertigungsstande und bei der übernatürlichen Ausstattung der Engel. Es ist indes in mehrfacher Hinsicht den verschiedenen protestantischen und rationalistisch-naturalistischen Richtungen gegenüber für die Theologie zweckmäßig, eine Theorie des Übernatürlichen im allgemeinen zu geben.

Erste Abteilung.

Allgemeine Theorie des Übernatürlichen.

Literatur. Wie oben bemerkt, geben die Quellen des Glaubens keine allgemeine und abstrakte Theorie des Übernatürlichen. Ebenso verfahren die

meisten, namentlich älteren Theologen, indem sie vom Übernatürlichen entweder bei der Lehre vom menschlichen Urstande, oder noch gewöhnlicher bei der Lehre von der Gnade Christi handeln. Doch finden sich Ansätze zu einer gesonderten Erörterung des Übernatürlichen im Verhältnis zur Natur schon in früher Zeit. Der Lombarde handelt zwar Sent. II im Anschluß an die Schöpfungslehre sogleich von dem Sündenfalle, gibt jedoch dist. 26—29 die Grundzüge der ganzen Gnadenlehre, welche denn auch von seinen Kommentatoren (Bonaventura, Scotus, Agidius, Dionys Carthus., Eftius) an dieser Stelle behandelt wird. Thomas geht zwar in der Schöpfungslehre unmittelbar von der Schöpfung zur tatsächlichen übernatürlichen Ausstattung des Menschen über, aber in der *Prima Secundae* gibt er unter den Titel *De motu creaturae rationalis in Deum* eine systematische Theorie der auf der natürlichen aufgebauten übernatürlichen Ordnung, deren Ziel die *visio beatifica*, deren Mittel die *virtutes infusae* und deren Prinzip die Gnade ist. — Von nachtridentinischen und neueren Theologen seien genannt: D. Soto, *De natura et gratia* (1547). Suarez, *Prolegomena ad tract. de gratia*. Ripalda, *De ente supernaturali* (1635 sqq. u. ö.). Du Plessis l'Argentrée, *De supernaturalitate* (1707). A. Matignon, *Le surnaturel* (1861). F. Cl. Cros, *Etude sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel* (1861). Borgia-nelli, *Il sopranaturale*. Cl. Schrader, *De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali* (1864). C. v. Schäßler, *Natur und Übernatur* (1865). Ders., *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (1867). Gridel, *Instructions sur l'ordre surnaturel et divin* (2. éd. 1861). Curci, *La natura et la grazia* (1865). M. Gloßner, *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade* (1871). Kleutgen, *Theologie der Vorzeit* (2. Aufl. 2. Bd. 1872. Abh. 6. u. 7). Heinrich, *Dogmat. Theologie*, 5. Bd. § 277—280. J. Kirckschamp, *Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhange* (1878). A. Kranich, *Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin* (1892). J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 vols (1867). Ganz besonders sei hervorgehoben Scheeben, *Handb. d. kath. Dogmatik* (2. Bd. § 158—180). Ders., *Natur und Gnade* (1861). Ders., *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (7. Aufl. von A. Weiß, 1903).

§ 32. Name und Begriff von Natur und Übernatur.

1. 1. Natur im logischen Sinne ist gleich Wesenheit (*quidditas*).

2. Natur im ontologischen Sinne ist soviel wie Substanz oder Wesen eines Dinges, vielfach gleichbedeutend mit der Wesenheit eines Seienden, insofern sie aufgefaßt wird als Prinzip eines bestimmten nach innen oder außen gehenden Thuns oder Leidens.

3. Im theologischen Sinne nennen Väter und Theologen vielfach all dasjenige natürlich, was irgendwie der Natur angemessen ist, was also nicht wie die Sünde und deren Folgen wider die Natur ist, ferner das einem Wesen vermöge seines Ursprungs Eigene, das mit der Natur sich Fortpflanzende, z. B. die Erbsünde für den gefallen Menschen, auch das mit der Natur von Gott Geschaffene, z. B. die leibliche Unsterblichkeit Adams, oder das zum natürlichen Ziele Führende, wenn es auch der Verleihungsweise nach übernatürlich ist.

4. Im eigentlichen und strengen theologischen Sinne

verstehen wir unter Natur (bzw. natürlich) im Gegensatz zum Übernatürlichen all dasjenige, was

a) das Wesen einer geschaffenen Substanz innerlich konstituiert,

b) aus dem Wesen eines Dinges spontan hervorgeht oder durch eigene oder fremde Kräfteanstrengung hervorgehen kann,

c) zum Bestande, zur Entwicklung, zur Zielerreichung eines Dinges notwendig ist (*Naturale est omne id, quod alicui rei debetur*).

II. Dem so bestimmten Natürlichen gegenüber ist das Übernatürliche ein *donum Dei naturae non debitum et superadditum*. Es geht nicht hervor aus der in den Geschöpfen liegenden Kraft, ist nicht eine Wirkung, von der letzteren hervorgebracht, hat vielmehr seine Ursache in Gott, ist primär wenigstens unmittelbar von Gott hervorgebracht. Dazu kommt aber noch als zweites Moment des Übernatürlichen, daß es eine Gabe ist, welche hinausgeht über alle Ansprüche und Bedürfnisse des Dinges, welche hinausragt über alles, was der Beschaffenheit des Dinges entspricht, sowie über alles, was der persönliche Träger der Natur verdienen kann.

§ 33. Das Übernatürliche nach seinem begrifflichen Umfange oder die Arten desselben.

Man unterscheidet:

1. das Übernatürliche *quoad modum tantum*, eine Gabe, welche bloß der Hervorbringungsweise nach in einem bestimmten Falle übernatürlich ist, während sie an und für sich auch aus natürlichen Kräften hervorgehen könnte und gewöhnlich hervorgeht;

2. das Übernatürliche *quoad substantiam*, eine Gabe, welche die natürlichen Vollkommenheiten der Kreatur und ihre natürlichen Vermögen übersteigt. Dieses ist wiederum

a) relativ übernatürlich (*praeternaturale*), wenn die verliehene Vollkommenheit zwar jegliche natürliche Kraft und jeglichen natürlichen Anspruch der betreffenden Kreatur übersteigt, aber nicht schlechthin über die Sphäre des Kreatürlichen hinausragt;

b) absolut übernatürlich (*supranaturale* im engsten und strengsten Sinn), wenn die verliehene Vollkommenheit das Vermögen und den Anspruch aller wirklichen und auch wohl aller möglichen Geschöpfe schlechthin übersteigt, nur Gott allein von Natur aus eigen ist und eben deshalb die Kreatur irgendwie zu göttlichem Sein, Leben und Wirken erhebt.

§ 34. Das absolut Übernatürliche in seinem Verhältnis zur erschaffenen Natur und zu Gott.

Nach dem Gesagten ist das Übernatürliche im strengen Sinne nicht etwa ein Defekt, sondern ein Gut, eine Vollkommenheit,

welche einer erschaffenen Natur als ihrem Subjekte inhäriert, ihr wahrhaft eigen ist, welche aber nicht einen konstituierenden Bestandteil der Natur bildet, nicht aus der Kraft und Tätigkeit dieser Natur oder irgend eines andern Geschöpfes entsprungen und nicht von der natürlichen Bestimmung dieses Geschöpfes und der Gesamtschöpfung gefordert ist, welche mithin der geschaffenen Natur beigegeben, ihr aber nicht geschuldet ist. Das Übernatürliche bildet eine Vervollkommenung, eine Vollendung (*perfectio*), eine Erhöhung (*elevatio*), eine Ergänzung (*complementum*) der Natur, ihres Vermögens, ihrer aktiven Kraft, es ist eine reale Teilnahme an der Vollkommenheit der göttlichen Natur und insofern eine höhere Natur (*altior natura*), eine Übernatur, wie man in neuerer Zeit im Deutschen sagt (vgl. 2. Petr. 1, 4). Das will nicht bedeuten, das Übernatürliche sei eine eigene Substanz oder Teil einer Substanz; es wird nur im analogen Sinne so genannt, insofern es die aktive Kraft und eine gewisse Neigung zu übernatürlichen Akten verleiht. — Die prinzipale Wirkursache des Übernatürlichen ist Gott allein. Dies hindert aber nicht, daß Gott bei Zuteilung des Übernatürlichen sich sekundärer, zweckzeuglicher Ursachen bedient, und daß das Geschöpf selbst moralische oder Verdienstursache des Übernatürlichen werden kann.

§ 35. Die übernatürliche Bestimmung und Ausstattung der Kreatur im allgemeinen. Die sogenannte *potentia obedientialis*.

I. Wenn Gott für die vernünftigen Kreaturen die übernatürliche Ordnung festsetzte, d. h. die selige Anschauung und die Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit als Endziel ihnen bestimmte, sie in den Stand der übernatürlichen Gotteskindschaft erhob und ihnen die Mittel zur Erreichung ihrer Bestimmung anbot, so gibt es für sie tatsächlich kein zweites, natürliches Ziel neben und außer dem übernatürlichen mehr. Vielmehr ist das natürliche Ziel der Kreatur in dem übernatürlichen als niederes Moment eingeschlossen und kann nur in und mit dem letzteren erreicht werden.

II. Obwohl das Übernatürliche der Kreatur nicht geschuldet ist, so ist dieselbe dennoch, weil erschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, für das Übernatürliche empfänglich, und ist die Berufung zu demselben wie den Eigenschaften Gottes, so auch den Eigenschaften der vernünftigen Geschöpfe überaus angemessen. Die erwähnte Empfänglichkeit der Kreatur für übernatürliche Einwirkungen Gottes nennt man seit Thomas passend *potentia obedientialis*. Über diese Empfänglichkeit hinaus gibt es nach der *sententia communis* keine in der Natur selbst liegende Hinderordnung zum übernatürlichen Ziel, keinen *appetitus innatus* nach dem Übernatürlichen. Wohl aber ist es unter Umständen möglich, daß die Kreaturen die Möglichkeit und die Kongruenz des Über-

natürlichen erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis ein natürliches Verlangen danach erwecken (*appetitus elicitus*). — Doch ist dieses Verlangen unwirksam und nur bedingt möglich.

Zweite Abtheilung.

Die konkrete Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung.

Erstes Kapitel.

Die Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Engelwelt.

Literatur wie oben S. 99 f. u. 118; dazu De la Cerda, De Angelo custode.

§ 36. Die ursprüngliche Berufung der Engel zum übernatürlichen Ziele. Gnade, Verdienst und Glorie der Engel. Der Engelhimmel.

I. Es ist gegen Baius entschieden, daß die Engel auch in einem von allen übernatürlichen Gnaden entblößten, reinen Naturstande hätten erschaffen und belassen werden können. Tatsächlich hat aber Gott für die Engel die übernatürliche Ordnung festgesetzt, indem er sie alle ursprünglich berufen hat zur übernatürlichen Seligkeit in der Anschauung Gottes. Die Schrift führt uns die guten Engel vor im Besitz der seligen Anschauung (Matth. 18, 10: *Vident faciem patris mei, qui in coelis est*); sie lehrt, daß die auserwählten Glieder der Kirche mit den Engeln des Himmels ein großes Reich bilden (Luk. 20, 36. Hebr. 12, 22); sie zeigt uns die guten Geister als in innigstem Verkehre mit Gott stehend, gibt ihnen Namen, welche sonst nur eine spezifisch übernatürliche Vollkommenheit bedeuten; sie legt endlich nahe, daß auch die bösen Engel ursprünglich eine übernatürliche Vollkommenheit besessen haben (Joh. 8, 44. Jud. 6. vgl. Luk. 10, 18. 2. Petr. 2, 4; auch Ps. 14, 12 ff. und Ez. 28, 12 ff.). Die Tradition ist hier eine ständige, und die Vernunft findet eine übernatürliche Bestimmung der Engel höchst ungemessen wegen der tatsächlichen übernatürlichen Bestimmung der Menschen.

II. Die Engel waren wohl zur seligen Anschauung berufen, aber nicht von vornherein in den Besitz derselben versetzt. Gott wollte, daß dem Stande der definitiven übernatürlichen Seligkeit (*status termini*) ein Zustand der Prüfung (*status viae*) vorausgehe. Das ergibt sich aus dem Falle vieler Engel, der eben einen solchen Prüfungsstand voraussetzt.

III. Wenn die Engel das übernatürliche Ziel sich erst verdienen sollten, so mußte ihnen Gott die zur Erreichung jenes Zieles unentbehrlichen übernatürlichen Gnaden verleihen. Es ist nun

1. theologisch gewiß, daß alle Engel ursprünglich die heiligmachende Gnade besessen haben (vgl. besonders Joh. 8, 44 und Jud. 6).

2. Es ist die weitaus wahrscheinlichere und allgemeinere Meinung, daß die Engel im Augenblicke ihrer Erschaffung und nicht erst später mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet wurden.

3. Es ist die gewöhnliche Meinung, daß den verschiedenen Rangstufen der Engel je ein verschiedenes Maß von Gnade ursprünglich mitgeteilt wurde.

4. Mit der Gnade ward den Engeln auch der habitus der theologischen Tugenden verliehen. Die Tugend des Glaubens setzt voraus, daß ihnen auch irgend eine Offenbarung gegeben wurde, welche sie eben durch den Glauben annehmen sollten. Diese Offenbarung umfaßte zweifellos die übernatürliche Ordnung, das von Gott ihnen gesetzte, übernatürliche Endziel, ferner höchst wahrscheinlich das Geheimnis der Trinität. Vermöge des natürlichen Intellektes konnten auch die Engel Gott nicht so erkennen, wie er in sich als der Dreieinige ist. Sie konnten ihn aber in ihrem Prüfungsstande auf Grund einer inneren, übernatürlichen, inhaltlich dunkeln Offenbarung als den Dreieinigen erkennen, ähnlich wie der Mensch auf Erden durch den Glauben. Vielleicht wurde ihnen auch das Geheimnis der künftigen Menschwerdung geoffenbart.

5. Kontrovers ist, ob die Engel alle diese Gnaden zugleich mit der Bewährungs- und Verklärungs-gnade erhielten unabhängig von den vorausgesehenen Verdiensten Christi oder wegen dieser Verdienste, ob also ihre Gnaden rein göttliche oder auch gottmenschliche waren.

IV. Das Verdienst der Engel bestand im allgemeinen zweifellos in der freien Erfüllung des übernatürlichen, göttlichen Gesetzes. Wahrscheinlich hat Gott auch den Engeln ein spezielles Prüfungsgebot gegeben. Wie die Theologen lehren, haben alle Engel im Momente ihrer Erschaffung, von aktueller Gnade bewegt, in heiliger Liebe zu Gott sich hingewendet. Dieser erste Akt war aber noch nicht der Entscheidungsakt. Es stand in der Wahl und Macht aller Engel, in diesem ersten Akte zu beharren, denselben zu ratifizieren oder durch einen entgegengesetzten Akt sündhafter Selbstsucht ihn aufzuheben. Naturgemäß war eine solche Ratifikation und eben damit der Prüfungsstand höchst rasch vollendet.

V. Die treu gebliebenen Engel haben sofort mit der Vollendung des Prüfungsstandes die ihrem Verdienste entsprechende Stufe der Seligkeit auf ewig und unverlierbar empfangen. Es ist Glaubenssach, daß sie die selige Anschauung nicht erst nach der Auferstehung Christi erlangt haben (Matth. 18, 10). Es ist auch gewiß, daß sie sofort nach ihrer Entscheidung in die Seligkeit eingegangen sind, wenn auch die Ansichten der Väter und Theologen der ersten Jahrhunderte darüber schwankend waren, wann die Engel in den Stand der Bewährung und Verklärung eingetreten seien, ob gleich ursprünglich, oder in der Zeit vor Christus, oder erst seit Christi Himmelfahrt, oder ob sie gar erst nach dem allgemeinen Weltgerichte der Seligkeit teilhaft werden. Die seligen Engel sind, wie keines Leidens, so auch

seiner Sünde mehr fähig. Ihre Seligkeit kann aber in akzidenteller Beziehung noch fortschreiten und sich erhöhen.

VI. Die guten Engel sind nach Matth. 18, 10 (vgl. auch Kol. 1, 16) im Himmel. Das Wort Himmel bedeutet in der Schrift einen überirdischen Vollendungs- und Seligkeitszustand, aber auch allgemein eine überirdische Örtlichkeit oder Räumlichkeit. Die Schrift redet so von einem Lufthimmel (Gen. 1, 8. Matth. 6, 26. Apg. 14, 16), von einem Gestirnhimmel (Gen. 1, 17. Jos. 10, 13. Mark. 13, 25), sie redet von einem Himmel der Seligen und Heiligen (Matth. 11, 12; 19, 14), von einem Himmel Gottes (Deut. 4, 39. Matth. 6, 9. Mark. 11, 25), von einem dritten Himmel (2. Kor. 12, 2). Wie die Schrift, so reden die Väter und die Kirche. — Insofern die Engel schon ursprünglich in einem Zustand natürlicher und übernatürlicher Vollkommenheit waren, befanden sie sich in einem überirdischen Zustand oder im Himmel im zuständlichen Sinne des Wortes. Ein Teil der Engel stieg in den höheren himmlischen Zustand der seligen Anschauung Gottes hinauf, ein anderer Teil sank hinab in den höllischen Zustand. Allem Anschein nach hat aber das Wort Himmel in Bezug auf die Engel auch eine örtliche Bedeutung. Es ist ständige Lehre der Väter und Theologen, daß den Engeln von Anfang an eine bestimmte Örtlichkeit in der materiellen Raumwelt angewiesen worden sei als ihr Himmel, und daß die guten Engel regelmäßig eine eigene Wohnstätte einnehmen als ihren Himmel. Wo dieser Himmel sei, ob etwa in den weiten Räumen der Fixsternwelt oder im Umkreise des Weltalls (dem bei den Scholastikern sogenannten Empyreum), ist schwer zu bestimmen.

§ 37. Die Beziehungen der guten Engel zu den Menschen. Die Schutzengel.

I. 1. Es ist Glaubenssatz, daß alle Engel im Auftrage Gottes im allgemeinen irgendwie zunächst für das ewige Heil der Menschen besorgt sind (vgl. Ex. 23, 20. Ps. 33, 8; 90, 11. Hebr. 1, 14 und zahlreiche Beispiele des alten und neuen Testaments). Ebenso lehren die Väter und die Kirche durch ihren Engeltult.

2. Es ist theologisch gewiß, daß jeder einzelne Gläubige einen besonderen Schutzengel hat, daß also die Fürsorge der Engel für die Menschen nicht bloß eine gelegentliche, regellose, sondern eine stetige, an feste Ordnungen gebundene sei, wonach bestimmte Engel mit dem Schutze bestimmter Menschen betraut sind (vgl. Gen. 48, 16. Job 33, 23. Jud. 13, 20. Tob. 5, 21. Matth. 18, 10. Apg. 12, 15).

3. Es ist die gewöhnliche Ansicht, daß alle Menschen ohne Unterschied einen besonderen Schutzengel haben (vgl. Matth. 18, 10. Hebr. 1, 14).

4. Vielsach wird auch angenommen, daß besondere Engel auch zugeteilt seien den verschiedenen Nationen, Vändern, Provinzen, den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Genossenschaften (vgl. Dan. 10,

13. 20. 21; 12, 1. Apg. 16, 9, auch Deut. 32, 8 und Zach. 1, 12 ff.). Besonders gilt Michael, wie einst als Schutzgeist des Volkes Gottes, so jetzt als Schutzgeist der Kirche.

II. Die Schutzengel wirken ihren Schutzbefehlen gegenüber

1. durch Anregung, Erleuchtung, Ermahnung, Zurechtweisung (Gen. 16, 9. Tob. 6, 16. Dan. 8, 19. Luk. 2, 10. Apg. 10, 3 ff.);

2. sie verteidigen dieselben gegen deren unsichtbare Feinde;

3. sie bringen deren Gebete und gute Werke Gott dar und bitten für sie (Tob. 12, 12. Apok. 8, 3 ff.);

4. sie fügen unter Umständen heilsame Strafen zu (Ps. 37, 36);

5. sie verlassen den Menschen nicht ganz bis zum Tode, auch wenn der Mensch sündigt. Nach einer frommen Ansicht geleiten sie die reinen Seelen in den Himmel, die nicht ganz reinen in das Fegfeuer. Besonders wird dem heiligen Michael die Einführung in das Himmelreich zugewiesen;

6. sie gewähren auch mancherlei zeitliche Wohlthaten, halten Gefahren ferne u. s. w. (vgl. Tob. 12, 3. Ps. 33, 8. Matth. 18, 10).

III. Aus der Lehre der Kirche über die himmlische Vollendung der Engel, besonders über deren Beziehung zu den Menschen als Schutzengel, ergibt sich die prinzipielle Berechtigung, Nützlichkeit und Notwendigkeit des Engelskultes, wie er seit den ältesten Zeiten in der Kirche üblich war. Selbstverständlich ist der Engelskult nur ein dultischer (cultus duliae, vgl. Num. 22, 31 ff.), ein Kult der Verehrung (Jos. 5, 15), kein latrischer, kein Kult der Anbetung (vgl. Kol. 2, 18. Apok. 19, 10; 22, 8—9) und beeinträchtigt weder die Majestät Gottes noch die einzige Mittlerschaft Christi, wie der Protestantismus behauptet.

Zweites Kapitel.

Die ursprüngliche Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit.

Literatur wie oben S. 99 f. und 143. Dazu Bellarmin, De gratia primi hominis. Suarez, De op. sex dierum l. III. Ripalda, Adv. Bajum et Bajanos l. I. Tournely, De gratia Chr. Qu. 2—3. Billuart, De gratia diss. 2. A. Casini, De statu purae naturae (ed. Scheeben, 1862). Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit (2. Aufl. 1887). — Über die hier einschlägigen Irrlehren vgl. Merlin, Veritable clef des ouvrages de S. Augustin contre les Pelagiens (1732). Petavius, De Pelagianorum Semipelagianorumque haeresi. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (1874). Klafen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882). A. Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von der Natur und Gnade (1895). Ripalda, De ente supernaturali, Appendix (Adv. Bajum et Bajanos). Duchesne, Histoire du Bajanisme (1731). Linsemann, Michael Bajus (1867), ferner die Hand- und Lehrbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte, speziell Schwane.

§ 38. Die sogenannten Stände der menschlichen Natur im allgemeinen.

I. Die Theologen pflegen seit langem verschiedene status der menschlichen Natur zu unterscheiden mit Rücksicht auf das Verhältnis

oder die Hinordnung jener Natur bzw. der Menschheit überhaupt zu ihrem Endziele.

1. Stand im allgemeinen ist der Inbegriff der einem Wesen oder Wesensträger, einer persönlichen oder unpersönlichen Hypostase zukommenden Eigenschaften, seien dieselben wesentlich oder außerwesentlich. Man redet so z. B. von einem Stand der Kleriker und der Laien, einem Stand der Freien und der Unfreien, einem Stand der Schuld und der Unschuld, einem ungeistigen oder geistigen Stand, einem geschöpflichen und göttlichen Wesens- und Lebensstande.

2. Im engeren theologischen Sinn versteht man unter *status humanae naturae* eine von Gott geordnete Lage oder Verfassung der menschlichen Natur in der Gesamtheit ihrer Träger in bezug auf ihr höchstes, von Gott gesetztes Endziel. Je nachdem einerseits dieses Endziel, andererseits die Verfassung und Ausstattung der menschlichen Natur in bezug auf ihr Endziel sehr verschieden sein können, kann man auch von sehr verschiedenen Ständen der menschlichen Natur reden, z. B. von dem Paradiesesstande oder Urstande, dem Himmelsstande, dem Höllenstande, dem Gnadenstande, dem Sündenstande, dem Stande der gefallenen Natur u. s. w.

II. 1. Von den Ständen der menschlichen Natur sind manche miteinander vereinbar, z. B. der Naturstand und der Gnadenstand; andere sind unvereinbar, z. B. der Gnadenstand und der Sündenstand.

2. Manche Stände sind wirkliche, historische Stände der menschlichen Natur, so der paradiesische Urstand, der Stand der gefallenen Natur und der Stand der durch Christus erlösten Natur. Andere Stände sind bloß mögliche, ohne daß sie für sich, getrennt von anderen Ständen, je wirklich gewesen wären, so vor allem der Stand der bloßen Natur.

3. Der genannte Paradiesesstand oder der wirkliche Urstand des ersten Menschen war nach katholischer Lehre eine organische Vereinigung und Durchdringung von drei unter sich verschiedenen Ständen, dem sogenannten reinen Naturstande, dem Integritäts- und dem Erhöhungsstande, ohne daß der reine Naturstand je für sich existiert hätte. Mit der näheren Entwicklung und Erklärung dieses letzteren Satzes fällt nach den bisherigen Erörterungen die ganze Lehre von der ursprünglichen Begründung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit sachlich zusammen.

§ 39. Die Häresien und die ihnen gegenüber definierte Kirchenlehre über den paradiesischen Urstand.

I. Im Laufe der Zeiten haben die verschiedensten Häresien entweder die Tatsächlichkeit einer übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen geleugnet, oder den übernatürlichen Charakter der ursprünglichen Gaben und Gnaden Adams

bestritten und verdunkelt. Dem gegenüber hat das kirchliche Lehramt zunächst indirekt die Offenbarungslehre definiert, indem es erklärte, welches die Folgen der Sünde für Adam und sein Geschlecht gewesen seien; es hat aber auch direkt den formell übernatürlichen Charakter der Gaben des Urstandes erklärt. Bei diesem Stande der Sache können, um die kirchliche Lehre vom Paradiesesstande allseitig und klar darzulegen, folgende Fragen auseinander gehalten werden:

1. Welche Gaben besaß überhaupt der erste Mensch?
2. Welche von diesen Gaben waren für denselben natürlich und welche übernatürlich?
3. Was ging demselben durch die Sünde verloren?

II. Der Grundirrtum der Pelagianer lag in der Leugnung des Übernatürlichen im strengen Sinne. Die Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes und die Erreichung dieser Bestimmung durch verdienstliche Handlungen sahen sie als natürliches Endziel des Menschen an. In Konsequenz dessen war ihnen der Paradiesesstand nicht ein höherer, übernatürlicher, sondern ein Stand natürlicher Unschuld, in welchem der Mensch zwar nicht der Gaben der leiblichen Unsterblichkeit und der Leidensunfähigkeit sich erfreute, aber vermöge der Freiheit des Willens seine sittlich religiösen Anlagen hätte entwickeln und eine positive Gerechtigkeit und Heiligkeit hätte verdienen können und sollen. Der Paradiesesstand war ihnen ein Stand der Gerechtigkeit, aber nur in negativem Sinne, im Sinne der Schuldlosigkeit; positive Gerechtigkeit oder Sittlichkeit, Heiligkeit des Willens ist nach ihnen nur die eigene That des Menschen. Er gewinnt dieselbe im Kampf mit den Leidenschaften unter dem Beistand der äußeren übernatürlichen Offenbarungsgnade oder auch der inneren Erleuchtungsgnade, nicht aber einer übernatürlichen Willensgnade. — Dieser ganze Urstand des Menschen wurde durch die Sünde nicht wesentlich verändert.

Kirchlicherseits ward diese Lehre verworfen auf etwa 24 Partikularsynoden, besonders zu Karthago und Mileve 416, bestätigt von Innocenz I. und zu Karthago 418, bestätigt von Josimus in der berühmten Traktoria (D. 64—73).

III. Die Lutheraner und Reformierten lehrten:

1. Der Mensch sei erschaffen nach dem Bilde Gottes, geistig ausgerüstet mit aktiver Vernünftigkeit und Willensfreiheit, aber nur mit Freiheit von äußerem Zwange, nicht auch von innerer Nötigung, ferner mit der Fähigkeit, Gott recht zu erkennen und zu lieben, leiblich ausgestattet mit Freiheit von körperlichen Leiden und vom Tode, sowie mit der Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit;

2. alle diese Gaben seien aber wesentliche Bestandteile der menschlichen Natur selbst gewesen. Gott mußte den Menschen so erschaffen, wie er ihn erschaffen für das, wie man annahm, natürliche Ziel der Anschauung Gottes;

3. durch die Sünde sei die menschliche Natur so verändert

worden, daß sie alle aufgezählten Gaben verlor. Sie verlor vollständig das aktive Vermögen für das sittlich Gute und behielt nur das Vermögen zur Sünde wegen der jetzt überwiegenden bösen Begierlichkeit.

IV. Die Urstandslehre des Baius und Janfenius wurzelt gleich der lutherisch-reformierten in der Grundansicht, daß die beglückende Anschauung Gottes das natürliche Ziel des Menschen sei und daß alle ursprüngliche Vollkommenheit des Paradiesesmenschen von Gott geschuldet gewesen.

1. Innere Wesenseigenschaften der menschlichen Natur waren nach ihnen Vernünftigkeit und Freiheit im Sinne von eigentlicher Wahlfreiheit. Dazu kamen noch die Gaben der leiblichen Unsterblichkeit, der Herrschaft über die Begierlichkeit und der Urgerechtigkeit. Diese letzteren nun waren nicht mehr innere Wesenseigenschaften des ersten Menschen, sie stammten auch nicht aus den Kräften des rein natürlichen Menschen, sie waren vielmehr Gaben Gottes, aber sie mußten unbedingt der Natur des Menschen beigelegt werden, damit dieselbe zur Erreichung ihrer tatsächlichen Bestimmung als der einzig denkbaren und darum wesentlich notwendigen befähigt war. Sie waren also dem Menschen geschuldet nicht *ex necessitate naturae*, wohl aber *ex necessitate exigentiae sive finis*.

2. Gott mußte den Menschen kraft seiner Weisheit und Güte mit Verleihung der vorgenannten Gaben (in *statu naturae integrae*) schaffen. Er konnte ihn nicht schaffen mit Vorenthaltung jener Gaben (in *statu naturae purae*).

3. Durch die Ursünde verlor der Mensch die genannten Gaben und wurde dadurch blind, lahm und krüppelhaft. Er wurde beraubt des aktiven Vernunft- und Freiheitsgebrauches in bezug auf das Übersinnliche, Gute und Göttliche.

Diese ganze Lehre ist verworfen in den 79 Thesen des Baius (D. 881—959), in den 5 Thesen des Janfenius (D. 966—970) und in den Bullen „Unigenitus“ (D. 1216 sqq.) und „Auctorem fidei“ (D. 1379 sqq.).

V. Im 16. Jahrhundert nahmen die Socinianer im stärksten Gegensatz gegen die Lutheraner und Reformierten der Hauptsache nach die pelagianische Urstandslehre wieder auf. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bildete sich auch in Kreisen des Lutherthums und Calvinismus mehr und mehr die socinianische Anschauungsweise aus und entwickelte sich unter dem Einfluß des Deismus zum Rationalismus der Aufklärungsperiode. Dieser verwarf vielfach sogar alle und jede positive Offenbarung Gottes, also alles und jedes Übernatürliche. Auch unter katholischen Theologen hat sich im 18. und 19. Jahrhundert eine Anschauung ausgebildet, welche der Hauptsache nach ein Mittel Ding zwischen der bajanischen und pelagianischen ist (vgl. dagegen Vaticanum, Sess. III, cap. 2. can. 3).

VI. Gemäß den gegen die vorgenannten Irrlehren ergangenen Entscheidungen ergeben sich als Prinzipien der katholischen Urstandslehre folgende drei Sätze:

1. Die Natur des Menschen ist eine leiblich=seelische und seelischerseits wiederum eine sinnlich=geistige. Leib und Seele, Sinnlichkeit und Geist stehen aber von Natur aus nicht in vollendeter Harmonie. Der Leib des Menschen ist der Herrschaft der Seele nicht vollkommen unterworfen, ist sterblich, die Seele dagegen unsterblich. Die Sinnlichkeit des Menschen ist dem Niederen zugewendet, der Geist dem Idealen. Trotzdem ist die Natur des Menschen fähig, ihre natürliche Bestimmung zu betätigen, ihr natürliches Endziel zu erreichen.

2. Gott hat den ersten Menschen nicht im Stande der reinen Natur belassen, hat ihm vielmehr verliehen die Gaben der leiblichen Unsterblichkeit und der Herrschaft über die Begierlichkeit und so seine Natur zu einer natura integra vollendet. Er hat ihn darüber hinaus berufen zu dem übernatürlichen Endziel der höchsten Gottesgemeinschaft in der Anschauung Gottes und ihn ausgestattet mit Gnaden zur Erreichung dieses Endzieles.

3. Was dem Menschen vermöge seiner Natur auf wesentliche Weise zukam, das war für ihn unverlierbar; nur was auf außerwesentliche, akzidentelle Weise ihm zukam, war für ihn verlierbar; also konnten seine natürlichen Vollkommenheiten und Kräfte in sich selbst nicht verloren gehen, sie konnten durch die Sünde nur irgendeine Schwächung erleiden.

§ 40. Die relativ übernatürlichen Gaben oder der sogenannte Integritätsstand des ersten Menschen.

I. Schon in den §§ 24 bis 30 ist von der Natur bzw. auch vom Naturstand des Menschen genügend gehandelt worden. Der erste Mensch besaß aber von Anfang an auch die relativ übernatürliche Gabe der sogenannten Integrität, d. h., wenn man das Wort im weiteren Sinne nimmt, die vollkommene Harmonie der menschlichen Natur in sich selbst oder die Freiheit von all demjenigen, was jene Harmonie stören oder hemmen könnte. Den hierin bestehenden Integritätsstand bezeichnet man auch als Stand der Unschuld, Stand des Rechtsseins, der *rectitudo*, Stand der Ungerechtigkeit u. dgl.

II. Als erste Gabe schloß der Integritätsstand in sich die Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit des Leibes als vollkommene Harmonie zwischen Leib und Seele.

1. Es ist Glaubenssatz, daß der erste Mensch tatsächlich die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit besaß, genauer, daß es ihm möglich gewesen wäre, nicht zu sterben. Nach der Schrift ist ja der Tod erst Folge und Strafe der Sünde (Gen. 2, 17; 3, 19. Weish. 1,

13; 2, 23. Sir. 25, 33. Röm. 5, 12; 6, 23. 1. Kor. 15, 21); ebenso lehren die Väter und die Kirche gegen die Pelagianer (D. 64) und Semipelagianer (D. 144 sqq.) und auf dem Tridentinum, Sess. V, can. 1 und 2.

2. Daß die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit nicht bloß eine verlierbare Naturgabe, sondern ein übernatürliches Gnadengehenk war, ergibt sich aus Gen. 3, 19, aus der ausdrücklichen Lehre vieler Väter und aller späteren Theologen, aus der Verwerfung der 6. und 78. These des Vajus (D. 886. 958) und aus cap. 17 der Bulle „Auctorem fidei“ (D. 1380).

3. Was von der Unsterblichkeit in den genannten beiden Beziehungen gilt, das gilt auch von der leiblichen impassibilitas. — Wenn also Pelagianer, Sozinianer und Rationalisten zwar zugeben, daß die Mühsale und Leiden des Erdenlebens, die Krankheiten und der Tod einerseits endliche Unvollkommenheiten seien, andererseits aber auch mehr oder minder Folgen persönlicher Sünden sein können, dabei aber leugnen, daß die genannten Erscheinungen Folgen der Ursünde seien oder sein können und behaupten, die paradiesische Leidensfreiheit und Unsterblichkeit sei etwas Widernatürliches und Unmögliches, so widersprechen sie direkt der Schrift und Kirchenlehre. Ihre Behauptung ist aber auch durch nichts gerechtfertigt; denn was vom rein natürlichen, rein menschlichen Standpunkt aus vielleicht nicht als möglich erscheint, das ist sehr gut möglich durch eine höhere, relativ übernatürliche Einwirkung Gottes.

III. Der Integritätsstand des ersten Menschen schloß weiter in sich das sogenannte *donum scientiae*. Adam hatte die seinem übernatürlichen Ziel entsprechende Erkenntnis der übernatürlichen Geheimnisse durch den Glauben. Er besaß aber auch eine seiner Würde und Bestimmung entsprechende höhere Wissenschaft der an sich natürlichen Wahrheiten, der theoretischen, besonders aber der praktischen, und war nicht dem Irrtum verfallen, indem eben seine Vernunft nicht durch die Sinnlichkeit in unüberwindlicher Weise getäuscht wurde (vgl. Gen. 2, 19—20. 23. Sir. 17, 5—6. Weisheit 9, 1 ff.). Seine Irrtumsfreiheit war auch eine notwendige Voraussetzung der ihm zukommenden Willensintegrität. Nach den Theologen war das Wissen Adams eine *per accidens* eingegossene Wissenschaft, die sich auf das ganze natürliche Wissensgebiet erstreckte und keinem Zweifel und Irrtum unterworfen war. — Daß diese Gabe des Wissens eine relativ übernatürliche Gabe war, steht fest wegen der Verwerfung der entgegengesetzten bajanisch-jansenistischen Lehre, sowie daraus, daß nach der Schrift unsere gegenwärtige unvollkommene Erkenntnis in unserer Natur begründet ist (Weisheit 9, 14 ff.), daß folglich eine vollkommenere Erkenntnis etwas Übernatürliches sein muß.

IV. 1. Dem ersten Menschen kam endlich zu volle Harmonie der sinnlichen Begierlichkeit mit dem Geiste und des Geistes

mit Gott. Erst infolge der Ursünde trat im Menschen die ungeordnete sinnliche Begierlichkeit und der ungeordnete geistige Hossartstrieb hervor (vgl. Gen. 2, 25; 3, 7 und 11. Pred. 7, 30; ebenso die Väter und das Tridentinum, Sess. V, can. 5). Von den Theologen wird diese Willensintegrität auch Unschuld, Rechtheit, Unversehrtheit, Freiheit von ungeordneter Begierlichkeit u. i. w. genannt.

2. Daß diese Willensintegrität nicht eine bloße Naturgabe, sondern eine übernatürliche Gnadengabe war, lehrt

a) indirekt die Schrift, indem nach ihr erst mit der Sünde die ungeordnete Begierlichkeit hervortrat;

b) dasselbe lehren ausdrücklich viele Väter, besonders Augustinus.

c) Das 2. Konzil von Orange faßt im can. 19 die integritas zweifellos als eine übernatürliche Gabe (D. 162). Noch deutlicher ergibt sich die Übernatürlichkeit der Willensintegrität aus These 26 und 79 des Bajus (D. 906. 959) und Kapitel 16 der Bulle „Auctorem fidei“ (D. 1379).

d) Wäre der Mangel an Erkenntnis- und Willensintegrität bloß Folge der Ursünde und auch für den ersten Menschen nicht etwas Natürliches, dann hätte jener Mangel durch entgegengesetzte Tugendakte wieder aufgehoben werden können oder könnte durch solche aufgehoben werden, was der eigenen Erfahrung und der Lehre der Kirche widerspricht. — Leibliche Ermüdung, Leiden, Krankheiten des Leibes sind etwas an sich Natürliches, wie dargetan worden ist; folglich müssen auch Ermüdung, Erschöpfung, Krankheiten der an leibliche Organe gebundenen Sinneskraft und mittelbar auch der Geisteskraft etwas an sich Natürliches sein. — In der Synthese von Leib und Geist hat der Mensch von Natur aus ein doppeltes Begehren nach Gütern einer zweifachen Ordnung; von selbst entsteht dadurch ein Kampf des niederen Begehrens gegen das höhere. Die Theorie des Kuhn und anderer, eine natürliche, wenn auch nicht übernatürliche Herrschaft des Geistes über das Fleisch sei für die menschliche Natur streng notwendig gewesen, wofür Kuhn sich, aber mit Unrecht, auch auf Thomas beruft, ist gänzlich haltlos.

§ 41. Die absolut übernatürlichen Gaben, die ursprüngliche Heiligkeit oder der sogenannte Erhöhungszustand des ersten Menschen.

I. Es ist Glaubenslehre, daß der erste Mensch die heiligmachende Gnade besaß.

1. Aus der Schrift wird besonders von den griechischen Vätern hierher bezogen Gen. 1, 26. 27. Sie deuten entweder die Gottähnlichkeit des Menschen auf die Gnade oder sie verstehen unter Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit zusammen die natürlichen und übernatürlichen Gaben des ersten Menschen. Die lateinischen Väter berufen sich besonders auf Pred. 7, 30: Solummodo hoc

inveni, quod fecerit Deus hominem rectum; ferner werden angezogen Ephes. 4, 23—24 und Kol. 3, 9—10. Nach der ganzen Lehre des Neuen Testaments hat Christus uns wiedererworben, was wir in Adam schon besaßen, aber verloren haben (vgl. Röm. 3, 22 ff.; 5, 12 ff.), und ist der tatsächliche Empfang der Erlösungsgnade eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung zu demjenigen nämlich, was wir in Adam schon besaßen (vgl. Joh. 3, 5. Tit. 3, 4—7 u. a. St.). Was wir durch Christus erlangen, ist aber die Gerechtigkeit und Heiligkeit oder nach allgemeinem kirchlich-theologischem Sprachgebrauch die heiligmachende Gnade.

2. Die Überlieferung hielt jederzeit daran fest, daß Adam die Heiligungsgnade besaßen.

2. Tridentinum, Sess. V, can. 1 und 2 definiert, daß Adam vor der Sünde Heiligkeit und Gerechtigkeit besaßen, durch die Sünde aber verloren hat. Vgl. auch die 11., 21., 23. und 24. These des Bajus (D. 891—903. 903. 904) und die 35. der Bulle „Unigenitus“ (D. 1250).

II. Mit der heiligmachenden Gnade besaß Adam tatsächlich auch die theologischen und moralischen Tugenden, die Gaben des heiligen Geistes und diejenigen aktuellen Gnaden, welche zur Betätigung der genannten habitus erforderlich waren, insbesondere auch die zureichende Beharrlichkeitsgnade. Das ist *sententia communis*, bezüglich der theologischen Tugenden ausdrückliche Kirchenlehre (vgl. 23. These des Bajus). Insbesondere hatte der erste Mensch den theologischen Glauben, der seinerseits eine göttliche Belehrung und Offenbarung voraussetzte (vgl. Sir. 17, 5—6). Nach der Schrift hat Gott zu Adam gesprochen; ob bloß innerlich oder auch irgendwie äußerlich, bleibt fraglich. Der Inhalt der an Adam ergangenen Offenbarung war sicherlich die tatsächliche Bestimmung und die zu deren Erreichung zu erfüllenden Forderungen, ob weiterhin auch die Trinität und Menschwerdung, ist wiederum fraglich. Die Schrift selber führt als speziellen Inhalt der göttlichen Offenbarung an Adam das positive Prüfungsgebot an. Nach dem zweiten Konzil von Orange can. 19 (D. 162) war für Adam eine aktuelle Gnade notwendig, wenn er in der empfangenen Heiligkeit sollte beharren können.

Wie bezüglich der Gnade der Engel, so ist es auch bezüglich aller Gnaden des ersten Menschen streitig, ob sie verliehen worden seien ohne Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste Christi oder wegen derselben.

III. Alle erwähnten Gnaden und Gaben des Erhöhungsstandes waren aber der Natur des ersten Menschen in keiner Weise geschuldet, sondern streng übernatürlich.

1. Nach der Schrift hat Christus als zweiter Adam uns das wiedergegeben, was wir im ersten Adam verloren. Nun sind aber

die von Christus uns verdienten Gaben streng übernatürlich; also waren es auch die Gaben Adams.

2. Die Überlieferung hielt immer daran fest, daß die ursprünglichen Gaben Adams und die durch Christus uns erworbenen Gaben dem Wesen nach identisch seien, daß aber die letzteren uns erheben über unsere Natur zur Theilnahme an der göttlichen Natur, daß sie uns vergöttlichen u. s. w.

3. Die Kirche hat die absolute Übernatürlichkeit des Erhöhungstandes des ersten Menschen besonders gegen Bajus und die Janse- nisten sanktioniert (vgl. die 21., 23. und 24. These des Bajus, die 35. der Bulle „Unigenitus“, die 16. der Bulle „Auctorem fidei“ D. 1379).

IV. Entsprechend der Übernatürlichkeit seiner Ausstattung war Adam auch berufen zu einem durchaus übernatürlichen Endziel. Auch hier gilt, daß Christus uns wiedergebracht, was Adam uns verloren. Unser Endziel ist das ewige Leben in der beseligenden Anschauung Gottes. Dieses Ziel ist aber streng übernatürlich, wie die Schrift, die Väter und die Kirche mit aller Entschiedenheit lehren. — Wenn also einerseits die Ausstattung, andererseits das Ziel des ersten Menschen streng übernatürlich waren, so war sein ganzer Lebensstand übernatürlich, es war für ihn die übernatürliche Weltordnung von Gott begründet.

§ 42. Das Verhältniß des Erhöhungstandes zum Integritätsstande.

I. Mittelalterliche Theologen, besonders aus der Franziskanerschule meinten, Adam habe die Integritätsgnaden im Momente der Schöpfung, die heiligmachende Gnade aber erst in einem späteren Momente, wenn auch vor dem Sündenfalle, nach einer vorausgegangenen Vorbereitung empfangen. Dagegen lehren Thomas und die Mehrzahl der Theologen, der erste Mensch sei nicht bloß im Integritätsstande, sondern im Stande der Heiligkeit und Gerechtigkeit erschaffen worden. Das Tridentinum wollte diese Streitfrage nicht entscheiden, indem es Sess. V, can. 1 die ursprüngliche Fassung, Adam sei in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen worden, dahin umänderte, er sei in die Heiligkeit versetzt worden. Trotzdem sprechen gewichtige theologische Gründe für die thomistische Ansicht. Die entgegengesetzte Lehre ist der Schrift und der Väterlehre durchaus fremd. Wenn Adam von Anfang an zum übernatürlichen Ziele berufen war, so war es sicher angemessen, daß ihm auch die zur Erreichung jenes Zieles notwendigen Mittel von Anfang an gegeben waren; auch verschiedene Analogien sprechen für diese Ansicht.

II. Es fragt sich weiter, ob die Integrität in der heiligmachenden Gnade als in ihrem Prinzipie wurzelte oder ob sie eine selbständige Gabe war. Nach Thomas und vielen Theologen ergoß sich im Urstande die das Wesen der Seele heiligende und verklärende Gnade auch verklärend in die niederen Kräfte, war Wurzel und Prinzip auch der

Integrität. Nach Suarez und anderen waren die Integritätsgnaden von Anfang an schmückende Zugaben der heiligmachenden Gnade, ohne in der letzteren ihre eigentliche Wurzel, ihren nächsten, formellen, wirkenden Grund zu haben.

§ 43. Die Urrerechtigkeit Adams als Erbgerechtigkeit.

I. Nach der Lehre der Schrift und der Kirche hat Adam die ganze Urrerechtigkeit nicht bloß persönlich für sich, sondern auch für uns mitverloren (vgl. Röm. 5, 12; zweites Konzil von Orange, can. 2 und Epilog, D. 145. 168, besonders Tridentinum, Sess. V, can. 2: Si quis acceptam a deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit [Adam], sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse asserit, a. s.). Daraus ergibt sich als evidente Forderung, daß Adam die Urrerechtigkeit zuvor auch für uns besessen hat, daß wir sie von ihm erhalten sollten, und zwar auf dem Wege der Zeugung. Die ganze Herrlichkeit des Urstandes war nach dem göttlichen Willen ein bonum naturae, insofern sie der menschlichen Natur in der Vielheit ihrer Individuen zukommen sollte. Wie an den organischen Akt der Zeugung die Schöpfung der Seele durch Gott sich anschließt, so wollte Gott von Anfang an mit der Erschaffung der Seele auch die weitere übernatürliche Wirksamkeit der Verleihung der Gnade verbinden. Es wären also, wenn Adam nicht gesündigt, seine Nachkommen fort und fort im Stande der Heiligungsgnade geboren worden, um bei Erwachung der Vernunft dieselbe in persönlich freier Weise zu betätigen. Es hätte mit der Zeugung eine habituelle Erbintegrität und Erbheiligkeit und in diesem beiderseitigen Sinne eine Erbgerechtigkeit sich fortgepflanzt, die Urrerechtigkeit Adams hätte den Charakter einer Erbgerechtigkeit, einer Erbgnade oder Geschlechtsgnade gehabt, insofern sie nicht bloß den individuellen Personen der Stammeltern verliehen war, sondern von ihnen Erbe der gesamten menschlichen Natur werden sollte.

II. Wenn aber auch die Vererbung und Gemeinschaft der Urrerechtigkeit in der Fortpflanzung und in der Stammeseinheit mit Adam ihre Grundlage und Vorbedingung gehabt hätte, so wäre sie doch durch diese beiden Momente keineswegs schon eine adäquat begründete und notwendig geforderte Einrichtung gewesen. Es beruhte vielmehr auf einer durch positives, übernatürliches Gesetz von Gott verfügten Anordnung, daß die Kinder des Geschlechtes die Gnade in Abhängigkeit von ihrem Stammvater besitzen sollten. Dieser selber hatte nicht schon deshalb, weil er persönlich die Gnade besaß, auch die Macht, die Gnade an seine Nachkommen zu übertragen und noch weniger die Macht, die Gnade selbst hervorzubringen oder zu erwirken.

§ 44. Entwicklung und Vollendung der paradiesischen Menschheit.

Aus den Prinzipien des Glaubens und der Vernunft haben die Väter und Theologen besonders folgende Sätze abgeleitet:

1. Auch im Paradiese hätte eine Vermehrung des Menschengeschlechtes stattgefunden, und zwar

2. durch natürliche Zeugung, Empfängnis und Geburt, nur daß durch die übernatürlichen Gaben des Urstandes alle Begierlichkeit und alles pönale Leiden dabei ausgeschlossen gewesen wäre.

3. Die Menschenkinder hätten sowohl vor als nach der Geburt die Stufen der der Menschennatur eigenen leiblichen Entwicklung durchlaufen.

4. Auch in geistiger und sittlicher Beziehung hätte eine allmähliche Entwicklung stattgefunden.

5. Theils vermöge der Natur der Dinge und vermöge göttlicher Anordnung, theils in Folge freier menschlicher Betätigung hätte eine große Mannigfaltigkeit gesellschaftlicher Zustände bestanden.

6. Streiting ist es, ob Adam nach einmal bestandener Prüfung in der Gnade befestigt worden wäre und ob er zugleich seinen Nachkommen die Befestigung in der Gnade hätte verdienen können. Wahrscheinlich ist, daß weder Adam, noch viel weniger seine Nachkommen durch die eine Prüfung in der Gnade wären befestigt worden. Ob aber und auf welche Weise Adam und seine Nachkommen Verzeihung einer etwaigen Sünde hätten erlangen können, ob die Sünder aus dem Paradies wären verstoßen worden, ob sie mit der heiligmachenden Gnade auch die Integritätsgnade wieder erlangt hätten, läßt sich alles nicht angeben.

7. Bezüglich der weiteren Frage, ob eine Menschwerdung stattgefunden hätte, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, lehren die mehreren Theologen verneinend, viele aber bejahend.

§ 45. Der sogenannte reine Naturstand des Menschen.

I. Der reine Naturstand ist jener Lebensstand des Menschen, der ihm vermöge seiner Natur gebührt mit Ausschluß alles dessen, was nicht zur Natur des Menschen gehört. Er schließt also in sich alle Vollkommenheiten, aber auch alle Unvollkommenheiten, die in wesentlicher Weise zur Natur oder in außerwesentlicher Weise zu deren Entwicklung und Vervollendung gehören. Er schließt aus alles dasjenige, was eine höhere Vollkommenheit bedeutet, aber auch alles dasjenige, was ein Übel ist, wie die Sünde und deren Folgen im Stande der gefallenen Natur. Er ist ein Stand der unverdorbenen Natur, nicht in Vereinigung mit einem höheren Gnadenstande und auch nicht bezogen auf einen solchen, aber auch frei von aller Sünde, kurz für sich entblößt von Gnade wie von Sünde.

II. Die Möglichkeit eines reinen Naturstandes leugneten:

1. Diejenigen neueren und älteren Richtungen, welche in irgend einer Weise die Naturnotwendigkeit des Bösen für den Menschen oder die Menschheit behaupten;

2. diejenigen, welche die Übernatürlichkeit der ursprünglichen

Ausstattung Adams leugnen: die älteren und neueren Protestanten, Baius, Jansenius, auch Hermes, Hirscher, Günther und speziell noch einzelne Theologen aus der Augustinianerschule. Diese letzteren meinten, Gott hätte allerdings vermöge seiner absoluten Allmacht den Menschen im Stande der reinen Natur erschaffen können, nicht aber vermöge der durch Weisheit und Liebe geordneten Allmacht. Ohne Gnade könne der Mensch die Seligkeit in Gott nicht erlangen, es zieme sich aber nicht für Gott, den Menschen einer unvermeidlichen Unseligkeit zu überantworten. Daher konnte Gott den Menschen *de congruitate* nicht erschaffen ohne jene Gnaden, die ihn zum Ziel der seligen Anschauung führen, nach welcher der Mensch ein natürliches Verlangen trägt. Er konnte ihn nicht hilflos lassen unter der Macht des Todes, des Leidens, der Begierlichkeit und des Irrthums.

III. Die Möglichkeit eines reinen Naturstandes ist eine notwendige Forderung aus der katholischen Urstandslehre und zugleich eine dogmatische Grundvoraussetzung für die Gnaden- und Sündenlehre.

1. Eine reine Natur des Menschen hätte existieren können ohne die Gaben der Integrität und Heiligkeit, weil eben diese Gaben übernatürlich waren, aber auch ohne formelle Sünde und Schuld und das hieraus entspringende Verderben, weil diese letzteren frei zur Natur des Menschen hinzukommen von seiten des Menschen, nicht von Gott anerschaffen sind und nicht mit Nothwendigkeit im Menschen zur Entwicklung kommen. Eine Nothwendigkeit der Gnade widerspricht der Wahlfreiheit Gottes, eine Nothwendigkeit der Sünde und des Sündenverderbens widerspricht der Wahlfreiheit des Menschen.

2. Die Väter, insoweit sie hierauf zu reden kommen, auch Augustinus, ebenso die späteren Theologen halten an der Möglichkeit eines reinen Naturstandes fest.

3. Kirchlich ist verworfen die 55. *propositio* des Baius (D. 935), wonach Gott den Menschen von Anfang an nicht so hätte erschaffen können, wie er jetzt geboren wird (cf. D. 959). Das ist nicht etwa so zu verstehen, als ob Gott den Menschen nur vermöge der absoluten Allmacht, nicht auch vermöge der geordneten Allmacht ohne Gnade hätte erschaffen können. Anderseits ist auch klar, daß Gott den Menschen nicht schaffen konnte im Stande der Sünde und Sündenstrafe. Es ist also kirchliche Lehre, daß Gott den Menschen schaffen konnte ohne jene Gnade, deren jetzt der Mensch durch die Sünde beraubt ist, daß er ihn schaffen konnte in einem solchen Stande, der keine höhere Gabe in sich schloß als der infolge der Sünde eingetretene Stand.

IV. Wenn auch die Möglichkeit eines reinen Naturstandes durchaus keine Fiktion ist, so ist doch die Wirklichkeit desselben eine Fiktion, eine bloß eingebildete Wirklichkeit, die niemals existiert hat. Der erste Mensch ist ja mindestens im Stande der Integrität,

ja wohl auch im Stande der Heiligkeit erschaffen worden. Das ist eine überaus bedeutungsvolle Wahrheit. Wenn nämlich Gott die vernünftige Kreatur zum übernatürlichen Ziele von Anfang an beruft, so ergeht diese Berufung sicherlich nicht in Form einer bloßen Einladung, sondern eines strengen Gebotes an alle und jede Kreatur und ist eine im ursprünglichen Schöpfungsplan gelegene Berufung. — Aus der Berufung zur Gnade und zum übernatürlichen Ziele folgt, daß ein rein natürliches Ziel für die Kreatur nicht mehr das letzte sein darf, überhaupt nicht mehr ein für sich zu erstrebendes Endziel. Alles Streben und Handeln der Kreatur muß vielmehr auf das Übernatürliche bezogen werden. Für das ganze sittliche Handeln ist nicht mehr das bloße Naturgesetz, sondern das Gesetz der Gnade maßgebend. Wenn es für die Menschheit nie einen reinen Naturstand gab, so kann sich dieselbe auch niemals im Stande eines reinen Naturrechtes, einer rein natürlichen Moral u. dgl. befinden.

Viertes Buch.

Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung.

Literatur. Die Theologen waren und sind nicht ganz einig darüber, ob überhaupt die ganze Lehre von der Sünde (d. h. von ihrem Wesen und von ihrer Verwirklichung in der Engelwelt sowie in der ursprünglichen wie nachadamitischen Menschenwelt) in der Dogmatik zu behandeln, ob nicht vielmehr speziell der erstere Punkt der Moralthologie zu überlassen sei. Auch darüber war und ist man nicht einig, in welcher Ordnung und Reihenfolge die einzelnen in die Dogmatik aufzunehmenden Lehrpunkte betreffs der Sünde darzustellen seien. Der Lombard handelt zuerst konkret von der Sünde der Engel (II Sent. dist. 5 sqq.) und Menschen (I. c. dist. 31 sqq.), dann folgt erst die Theorie des Übels und der Sünde (I. c. dist. 34 sqq.). So verfahren seine Kommentatoren (Bonaventura, Agidius, Skotus, Dionysius Carthus., Estius u. a.). — Alexander von Hales (Summa Pars II, qu. 94 sqq.) und Bonaventura im Breviloquium (Pars III) behandeln die Lehre von der Sünde in ihrem ganzen Umfange und systematisch im Anschluß an die Lehre von der ursprünglichen Begründung der übernatürlichen Weltordnung. Ihnen schließen sich von neueren Theologen an Staudenmaier, Verlage, Scheeben (Dogmatik, 4. Buch. Mysterien des Christentums, 4. Hauptst.). — Thomas handelt vom Übel überhaupt S. theol. I, qu. 48—49, von der Sünde und Strafe der Engel I. c. qu. 63—64, ferner Qu. disp. de daemonibus. Die Theorie der Sünde überhaupt stellt er auf I. c. I, II, qu. 71—89 im unmittelbaren Anschluß an die Lehre von den Tugenden, vollständiger noch in den Qu. disp. de malo, von der Uründe handelt er S. th. II, II, qu. 163—164. Seine Kommentatoren schließen sich ihm an, speziell handeln sie in I, II qu. 71 sqq. De vitiis ac peccatis im allgemeinen (z. B. Suarez, Tanner, Gregor von Valentia, die Salmanticenser, Gonet, Gotti, Billuart u. a.). In I, qu. 63 sqq. von der Sünde der Engel (z. Bannez). Auch bei einzelnen neueren Dogmatikern findet sich ein besonderer Traktat über die Sünde im allgemeinen (z. B. Pesch). — Von der Sünde im allgemeinen und speziell von der menschlichen Ur- und

Erbjünde handeln noch Bellarmin, De amissione gratiae et statu peccati II. VI. Hilber, De peccatis n. a. — Von der Sünde und dem Zustande der gefallenen Engel handeln Anselmus, De casu diaboli. Suarez, De angelis I. VII—VIII. Petavius, De angelis I. III. J. M. Platina, De angelis et daemonibus (1740). M. Gerbert, Daemonurgia theologiae expensa (1776). W. Schneider, Der neuere Geisterglaube (2. Aufl. 1885). D. Leistle, Die Beseßtheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter (1887). W. Hagen, Die Lehre der hl. Schrift über den Teufel (Laacher Stimmen 1898, S. 229 ff.). Ders., Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen (1899). — Über die Erbjünde handeln vornehmlich De Rubeis, De peccato originali (nov. ed. 1857). Schlünkes, Wesen der Erbjünde (1863). Kleutgen, Theologie der Vorzeit (2. Bd., 10. Abh.). Fr. Schmid, Quaest. select. ex theol. dogm. (1891, p. 281 sqq.), ferner die Dogmatiken und oben (S. 100) angegebenen speziellen Traktate von Palmieri, Mazzella, Oswald, Heinrich, Tepe, Simar, Ratschthaler u. a.

§ 1. Einleitung und Übersicht.

Die von Gott ursprünglich begründete übernatürliche Ordnung der ganzen Schöpfung ist alsbald bei einem großen Teil der reinen Geister, sowie in der ganzen Menschheit zerstört worden durch die Sünde. Die einmal eingetretene Sünde wirkt insbesondere in der Menschheit fortwährend der übernatürlichen Weltordnung als eine ihr feindliche Macht entgegen, während anderseits alles übernatürliche Wirken Gottes nach außen auf die Vernichtung der Sünde und die Wiederherstellung und Sicherung seines Reiches in der Menschheit gerichtet ist. Darum erscheint es sachgemäß, die Lehre von der Sünde der Kreatur systematisch und in ihrem ganzen Umfange hier zu behandeln in drei Hauptstücken:

1. Von dem Wesen der Sünde im allgemeinen,
2. von der Verwirklichung der Sünde in der Engelwelt,
3. von der Verwirklichung der Sünde in der Menschheit.

Erstes Hauptstück.

Von der Sünde im allgemeinen.

§ 2. Begriff der Sünde als Handlung oder als aktuelle Sünde.

I. Die Sünde fällt unter den weiteren Begriff des Übels. Über das malum gelten folgende Sätze:

1. Das Übel kann niemals eine Substanz und noch viel weniger eine ungeschaffene Substanz, sondern nur ein Akzidenz sein.

2. Das Übel bezeichnet den Gegensatz zum Guten, aber zu einem solchen Guten, das in einem Wesen sein sollte und könnte, ist also privatio boni, non negatio pura, mag es auch konfret meist bestehen in der Anwesenheit einer dem Wohlbefinden des Subjekts und seinem Rechtthun widersprechenden Disposition.

3. Als Akzidenz kann das Übel nur bestehen in einem an sich guten Subjekt, als etwas Negatives nur in einem endlichen, wandelbaren Wesen, nicht in Gott.

4. Bei endlichen Wesen ist aber die Möglichkeit des Übels sofort mit ihrem Wesen gegeben. Verwirklicht wird das Übel nicht durch ein positives Wirken, sondern vielmehr durch ein Nichtwirken einer geschaffenen Ursache, bzw. dadurch, daß das rechte, naturgemäße, zielentsprechende Wirken einer Ursache durch irgend etwas gehindert wird. Insoferne hat das Übel keine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens*.

II. Es gibt verschiedene Arten des *malum*. Insbesondere im Bereiche der vernünftigen Geschöpfe gibt es freiwillig herbeigeführte Übel und wider Willen eintretende Übel. Erstere sind die eigentlichen Übel der Sünde und können von Gott nur zugelassen werden. Letztere können an und für sich von Gott auch positiv herbeigeführt werden. Tatsächlich sollte es für die vernünftigen Geschöpfe keine Übel geben. Also stammen alle Übel aus der freiwilligen Verletzung der übernatürlichen Ordnung. Es fällt darum nicht innerlich notwendig, aber tatsächlich die angegebene Einteilung zusammen mit der anderen Einteilung in *mala culpae*, Übel der Schuld, welche den Inhalt der freien Verschuldung bilden, und *mala poenae*, welche durch die ersteren zugezogen werden. Weiterhin unterscheidet man das *malum physicum* und *malum morale*, Mangel einer physischen oder moralischen Güte. Ein metaphysisches Übel anzunehmen, ist aber irreführend.

III. Die Sünde, von welcher in der vernünftigen Kreatur tatsächlich alle anderen Übel stammen, ist im theologischen Sinne eine bewußte und freiwillige, d. h. wahlfreie Übertretung der durch göttliches Gebot der Kreatur vorgeschriebenen sittlichen Ordnung.

1. Die Sünde stammt aus der Freiheit; nicht schon ein unwillkürliches verkehrtes Handeln macht vor Gott verantwortlich, wie die Protestanten wollten (vgl. 46. These des Baius, D. 926). Auch die unfreiwilligen Regungen der Begierlichkeit sind noch keine eigentlichen Sünden (50. und 51. These des Baius, D. 930. 931). Solche unfreiwillige Unordnungen und ungeordnete Regungen sind wohl objektiv und materiell gesetzwidrig und können insofern materielle Sünden genannt werden, von welchen aber die formellen und eigentlichen Sünden sich unterscheiden durch das bei letzteren gegebene Moment der Wahlfreiheit.

2. Die Sünde ist ferner die Übertretung eines von Gott gegebenen Gebotes, nicht bloß die Verletzung der menschlichen Würde oder der rein sittlichen Weltordnung. Zwar liegt in jeder Sünde auch eine Verletzung der sittlichen Ordnung, und insofern redet man von einem *peccatum philosophicum* im Unterschiede vom *peccatum theologicum*, der Sünde als Beleidigung Gottes. Beide sind aber nur logisch unterscheidbar, nicht real trennbar, indem jede freiwillige Verletzung der sittlichen Ordnung zugleich eine Beleidigung Gottes ist (vgl. die von Alexander VIII. verworfene These über die philosophische Sünde, D. 1157).

IV. Das Wesen der Sünde liegt im bewußten Widerstreben des menschlichen Willens gegen die Gebote und Anforderungen des göttlichen Willens. Dieser wird in der Sünde verachtet, so daß jede Sünde mehr oder minder Hoffartssünde ist (vgl. Tob. 4, 14. Sir. 10, 15), obwohl sie beim Menschen zugleich auch Schwachheitsünde sein kann, veranlaßt durch die Reize der Begierlichkeit. Die stolze Mißachtung des göttlichen Willens involviert auf seiten des Menschen eine *aversio a Deo* und eine *conversio ad creaturam*, auf seiten Gottes eine Versagung oder Schädigung der ihm gebührenden Ehre und insoferne eine Beleidigung. Diese Beleidigung ist eine *iniuria damnosa*, insoferne sie Gott an seinen äußeren Gütern, an der von den Geschöpfen ihm gebührenden äußeren Verherrlichung einen Schaden einbringt. Darum muß Gott notwendig gegen den Sünder Mißfallen, Abscheu, Unwillen, Zorn haben. Insoferne die Sünde eine Gott angetane Schmach ist, fügt das Geschöpf durch dieselbe Gott selbst ein Übel zu. Weil nun die Sünde auch ein Übel Gottes ist, ist sie unter allen Übeln das größte und ein absolutes Übel; ob auch ein unendliches Übel, ist eine Streitfrage. — Diese ganze Bosheit wohnt jeder Sünde ein, auch der Übertretung der natürlichen sittlichen Lebensordnung. Eine spezielle Bosheit hat aber die Sünde noch, wenn sie gerichtet ist gegen die übernatürliche, geheimnisvolle Lebensordnung, gegen das Gesetz der Gnade, insoferne hier das Verhältnis der Kreatur zu Gott ein wesentlich höheres und innigeres ist.

§ 3. Grundformen der Sünde vom theologischen Standpunkte aus.

Das gottwidrige Wesen der Sünde und ihr Verhältnis zur Gnade tritt am schärfsten und deutlichsten hervor in der dogmatischen Lehre von der Todsünde im Unterschiede von der läßlichen Sünde, weil diese Unterscheidung die Sünde direkt auffaßt in ihrem Verhältnis zu Gott und zur Gnade.

1. Es ist Glaubenssatz, daß es gewisse Sünden gibt, welche den Verlust des ewigen Lebens und schon hier den Verlust der Gnade und damit den geistigen Tod der Seele bewirken, welche eben deshalb Todsünden heißen (vgl. 1. Kor. 6, 9 ff. Röm. 1, 32. 1. Joh. 3, 14; 5, 17. Tridentinum, Sess. VI, can. 27. Sess. XIV, cap. 5). Es ist ferner Glaubenslehre, daß nicht alle Sünden solche Folgen haben, daß es also neben den Todsünden noch eine zweite Klasse von Sünden gibt, welche läßliche Sünden genannt werden (vgl. 1. Kor. 3, 12 ff. Jak. 3, 2. 1. Joh. 1, 8. Tridentinum, Sess. VI, cap. 11. can. 23; Sess. XIV, cap. 5). Geleugnet wird der Begriff der Todsünde von denjenigen, welche kein übernatürliches Leben der Seele annehmen (Pelagius, den Rationalisten u. a.), der Begriff der läßlichen Sünde von denen, welche jede Sünde als Produkt eines bösen Prinzipes ansehen

(Manichäer und Reformatoren); jeglichen Unterschied leugnete auch Jovinian.

II. Todssünde und läßliche Sünde unterscheiden sich aber nicht bloß äußerlich oder akzidentell, so daß z. B. durch den Glauben oder den Gnadenstand oder die Prädestination die Todssünde zur läßlichen Sünde würde; sie unterscheiden sich vielmehr der inneren Wesenheit und Natur nach. Ihr Unterschied liegt aber nicht so fast in dem verschiedenen Verhältnis beider zu den einzelnen Geboten, sondern in ihrem verschiedenen Verhältnis zum allgemeinsten und höchsten Gebote des Gesetzes, dem Gebote der Liebe. Die läßliche Sünde steht nur in einem negativen und akzidentellen, die Todssünde in einem konträren und substantziellen Widerspruch mit dem Gebote der Liebe Gottes. Darum ist die läßliche Sünde mit der liebevollen Gesinnung gegen Gott noch vereinbar, nicht mehr aber die Todssünde. Diese schließt den habitus der Liebe und der heiligmachenden Gnade aus dem Subjekte geradezu aus, zerstört so das Prinzip und Fundament der übernatürlichen Ordnung und ist darum auch an sich irreparabel.

§ 4. Möglichkeit und Ursprung der Sünde im allgemeinen und speziell das Verhalten Gottes gegenüber der Möglichkeit und Entstehung der Sünde.

Der unmittelbare Grund der Möglichkeit der Sünde liegt in der mit der Endlichkeit der Kreatur gegebenen Mangelhaftigkeit der sittlichen Freiheit, und zwar liegt die Möglichkeit der Sünde so sehr im Wesen eines endlichen Geschöpfes, daß es kein Wesen gibt und geben kann, welches von Natur aus der Sünde unfähig wäre. Auf Gott ist die Möglichkeit der Sünde nur indirekt zurückzuführen, sofern er die Mangelhaftigkeit der sittlichen Freiheit nicht aufgehoben hat. Um so weniger kann Gott direkt und positiv das wirkliche Zustandekommen der Sünde bewirken oder gar den Willen zur Sünde zwingen (vgl. Sat. 1, 13. Tridentinum, Sess. VI, can. 6). Das ganze Verhalten Gottes gegenüber der Entstehung der Sünde kann nur als ein zulassendes, permissives aufgefaßt werden. — Dieses Zulassen ist aber bei Gott ein Akt seiner souveränen Herrschaft über die Kreatur. Gott ist nicht verbunden, die Sünde zu hindern, obwohl er sie auch hindern könnte. Darum ist die Entstehung jeder Sünde bedingt durch die göttliche Anordnung der Zulassung. Eben deshalb kann Gott die Zulassung späterer Sünden als Strafe bereits vergangener Sünden verfügen. Er kann aus weiser Absicht die Zulassung bestimmter Sünden verfügen, er kann verfügen, daß der sündhafte Wille gerade so sich betätige, wie Gott für seine Zwecke es haben will. — Diese Zulassung der Sünde streitet nicht mit der göttlichen Heiligkeit und mit Gottes Vorsehung; denn die Folgen der Zulassung sind nicht Gottes unwürdig und vereiteln nicht den höchsten und letzten Zweck der Schöpfung.

§ 5. Die Wirkungen der aktuellen Sünde im Subjekte derselben.

I. Unterscheidet man zwischen den formellen, effektiven und moralischen Wirkungen eines Aktes überhaupt, so kann man vom sündhaften Akte sagen: Der Akt der Sünde ist etwas absolut Häßliches, bewirkt darum formell eine *macula* seines Subjektes und, insoferne er eine zurechenbare Unordnung ist, eine *culpa* desselben sowie die Verbindlichkeit, für den schuldigen Akt zur Rechenschaft gezogen zu werden (*reatus culpae*). So gestaltet sich das Subjekt der Sünde notwendig Gegenstand des göttlichen Mißfallens, Abscheues, Hasses und Zornes, behaftet mit der Notwendigkeit, die Wirkungen des göttlichen Zornes zu ertragen, also strafwürdig.

II. Die effektiven Wirkungen der Sünde werden bezeichnet als *diminutio*, *corruptio*, *vitiatio boni naturae*. Nach katholischer Lehre wird durch die Sünde keine Vernichtung der Natur oder ihrer Kräfte, keine physische Zerstörung derselben bewirkt. Nur jene Güte, welche die Kräfte des Geistes besitzen in Hinsicht auf ihre naturgemäße Betätigung oder infolge der Ausrüstung mit übernatürlichen Vollkommenheiten, kann vermindert oder zerstört werden. Jede aktuelle Sünde nun bewirkt zunächst eine gewisse Neigung zur Wiederholung ihrer selbst (*inclinatio voluntatis*), welche einer Krankheit oder Verwundung der Natur (*vulneratio in naturalibus*) gleicht, welche wegen der Wechselwirkung der Seelenvermögen sich auch ausdehnt auf die Vernunft und das sinnliche Begehrungsvermögen. Diese Neigung zur Sünde kann bis ins Unendliche sich steigern, so daß die Zustände der *obduratio* und *obcaecatio* eintreten. Die Verminderung der Güte der Natur zeigt sich in der Gnadenordnung vor allem als mehr oder minder große Unempfänglichkeit gegenüber der Wirksamkeit der Gnade. Dazu kommt bei der Todssünde noch die Vernichtung der übernatürlichen Güte (*spoliatio gratuitorum*, cf. Tridentinum, Sess. VI, cap. 15), wenigstens soweit als die Todssünde zur letzteren formell konträr sich verhält. Die läßliche Sünde dagegen mindert nach der *sententia communis* an sich nicht die heiligmachende Gnade oder überhaupt die übernatürliche Güte der Seele, sie mindert nur den sogenannten *fervor caritatis*, die Geneigtheit zu eifrigem und stets bereitwilligem Gebrauch der übernatürlichen Gaben.

III. Unter moralischen Wirkungen der Sünde versteht man die infolge des Zornes Gottes durch seine vergeltende Gerechtigkeit über den Sünder verhängten Strafen, d. h. die Übel, welche Gott im Sünder eintreten läßt, um die durch die Sünde verletzte Heiligkeit seines Willens und seiner selbst durch Reaktion gegen den Sünder aufrecht zu erhalten. Durch die Anordnung solcher Übel wird dem Sünder die Pflicht auferlegt, sie zu tragen, oder der sogenannte *reatus poenae*. — Die Strafen der Sünde sind entweder vindikative oder satisfaktorische oder medizinelle. Für jede Sünde ist eine verhältnismäßige vindikative Strafe angeordnet, welche be-

steht in der Vorenthaltung gewisser übernatürlicher Güter, in der Beraubung natürlicher Güter, in der Verhängung der verschiedensten affektiven Übel, sei es hier, sei es im Jenseits.

§ 6. Die habituelle Sünde als Wirkung und Abbild der aktuellen Sünde.

I. Sämtliche aufgeführten Wirkungen der Sünde dauern nach der Lehre der Schrift und der Kirche fort, auch nachdem der Akt der Sünde vorübergegangen. Da nun an sich die formellen Wirkungen eines Aktes mit dem Akte selbst vorübergehen, so muß, wenn dieselben hier bleiben, von dem Akte der Sünde ein bleibender Zustand hervorgebracht werden, in welchem als in seiner Wirkung und seinem ihm gleichwertigen Abbild der Akt selber so fortlebt, als wäre er noch gegenwärtig. Diese Wirkung und dieses Abbild der aktuellen Sünde ist das *peccatum habituale*. Die habituelle Sünde ist nicht etwa eine physische Fortsetzung der aktuellen Sünde oder des sündhaften Willens, nicht die bloße Disposition zur Erneuerung des Aktes, auch nicht die bloße Fortdauer der moralischen Wirkungen der Sünde. Auch bei der habituellen Sünde muß das Moment der Schuld und Zurechenbarkeit gegeben sein. Sie muß also in einer inneren Beziehung stehen zum freien Akt, wodurch die aktuelle Sünde entstanden ist (vgl. die 47. und 48. These des Bains, D. 927. 928).

II. Diese moralische Fortdauer erklärt sich in folgender Weise: Wie das Geschöpf verpflichtet ist, den Eintritt der korruptiven Wirkungen der Sünde zu verhüten, ebenso bleibt es fortdauernd verpflichtet, die Fortdauer derselben zu verhüten, sie vielmehr zu entfernen. Wie die durch den sündhaften Akt verschuldete Unordnung und Verkehrtheit eben den Inhalt der aktuellen Versündigung bildet, so ist und bleibt auch Sünde der verschuldete fortdauernde Nichtbesitz desjenigen, was man haben soll, um vor Gott als wahrhaftig recht und gerecht gelten zu können. Die Privation der Gnade bildet bei der habituellen Todssünde eine *macula* der Seele, einen wahren Seelentod. Die habituelle lässliche Sünde involviert bloß eine schuldbare Verminderung des *fervor caritatis*. — Die habituelle Sünde folgt aus der aktuellen Sünde innerlich notwendig. Sie ist, wenn schwer, an sich irreparabel und perpetuierlich.

Zweites Hauptstück.

Die Sünde in der Engelwelt.

§ 7. Tatsache, Ursprung, Wesen und Umstände der Engelsünde.

I. Die Tatsache der Engelsünde folgt aus der Lehre der Offenbarung von der Existenz böser Geister in Verbindung mit der anderen Lehre, daß dieselben vermöge ihrer Erschaffung natürlich und übernatürlich gut waren.

1. Daß es böse Geister gibt, ist in der Schrift tausendfach bezeugt, z. B. Joh 4, 18. Epheſ. 6, 12. 2. Petr. 2, 4. Jud. 6. Sie schildert dieselben als ein gottfeindliches Heer, an dessen Spitze einer steht, der in eminentem Sinne Teufel heißt (vgl. Sap. 2, 24. Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8), oder auch Oberster der Dämonen (Matth. 12, 24), der Fürst der Welt (Joh. 12, 31), der Menschenmörder, der Lügner, der Vater der Lüge (Joh. 8, 44), der Böse (1. Joh. 2, 13. 14), die alte Schlange, der große Drache u. s. w.

2. Daß diese Geister ursprünglich nicht böse gewesen sind, folgt aus Joh. 8, 44. 2. Petr. 2, 4—5. Jud. 6, ist gelehrt von den Vätern gegenüber dem gnostisch-manichäischen Dualismus und von der Kirche, z. B. von Leo an Turribius (D. 103), zu Braga 562, auf dem 4. Laterankonzil (D. 355: *Diabolus et alii daemones a Deo natura creati sunt boni*).

3. Die Engelsünde ist sicher nicht eingetreten vor der Erschaffung der Körperwelt, wohl aber vor der Erschaffung des ersten Menschen. Thomas bekämpft die Lehre des Augustinus, wonach die Engel tatsächlich im Momente ihrer Erschaffung gesündigt hätten. Wahrscheinlich aber haben sie alsbald nach ihrer Erschaffung gesündigt, in dem ersten Momente, wo eine vollkommen freie Entscheidung für oder wider Gott eintreten konnte.

II. Über die Wurzel und den Beweggrund der Engelsünde hat sich die Kirche nicht ausgesprochen. In falscher Deutung von Gen. 6, 2 ff. haben einige Väter ihre Sünde für eine Fleischesünde gehalten, andere meinten, sie sei zunächst Neid und Haß gewesen gegen die Menschen oder gegen den Sohn Gottes. Die gewöhnliche Meinung nimmt an, ihre Sünde sei hervorgegangen aus Stolz, Hochmut, aus Selbstüberhebung, aus dem ehrgeizigen Streben nach einer ihnen nicht gebührenden Gottgleichheit. Man bezieht hierher Job. 4, 14. Sir. 10, 15, auch Luk. 10, 17—18. 1. Tim. 3, 6, typisch auch Ps. 14, 11 ff. und Ezech. 28, 2 ff.; 31, 10, wo der Sturz mächtiger und stolzer heidnischer Könige geschildert wird. Stolz tritt hervor im Wirken Satans nach außen (Matth. 4, 9. 2. Thess. 2, 4). Nach Thomas verschmähten die Engel ihr übernatürliches Ziel oder erstrebten es als natürliches aus eigenen Kräften und im eigenen Willen. Nach Suarez empörten sie sich gegen die Forderung Gottes, das ihnen geoffenbarte Geheimnis der Menschwerdung anzuerkennen und anzubeten.

III. Ihrem Wesen nach ist die Engelsünde eine überaus schwere Sünde der schlimmsten Form, begangen aus purer Bosheit, eine direkte Auflehnung gegen Gott, eine prinzipielle und definitive Verleugnung des ganzen Verhältnisses zu Gott, verübt mit der ganzen Energie des Willens, unwiderruflich sich fortsetzend in einem ununterbrochenen Akte.

IV. Unter den gefallenen Engeln ragt einer besonders hervor. Wie die Väter und Theologen gewöhnlich lehren, war dieser ent-

weder der höchste aller Engel oder gehörte doch der höchsten Ordnung der Engel an. Er hat auch die Sünde der übrigen Engel irgendwie verursacht, wie der Konsens der Väter und Theologen annimmt, zunächst durch sein Beispiel, aber wohl auch durch Überredung und Aufforderung. — Die Zahl der gefallenen Engel ist sicher eine sehr große (vgl. Matk. 5, 9); doch ist sie wohl geringer als die Zahl der treu gebliebenen Engel (vgl. 4. Rön. 6, 16. Apok. 12, 4).

§ 8. Strafe, Zustand und Wirksamkeit der gefallenen Engel.

I. Sofort nach Vollendung der Sünde wurden die Engel von Gott auf ewig und unerlösbar verworfen. Dies ist in der Schrift und von der Kirche zwar nicht direkt gelehrt, wird aber allgemein festgehalten und aus Schrift und Kirchenlehre abgeleitet. Nach der hl. Schrift steht fest,

1. daß die gefallenen Engel jetzt zur ewigen Strafe verurteilt sind (vgl. Matth. 25, 41. Jud. 6. Apok. 20, 9—10, die canones gegen Origenes, D. 187. 191. 198. 200, das 4. Laterankonzil, D. 356),

2. daß alle Engel ohne Ausnahme zur ewigen Strafe verurteilt sind, daß also keiner sich bekehrt hat (vgl. 2. Petr. 2, 4. Jud. 6),

3. daß die Erlösung in Christo nur auf die Menschen Bezug hat. Daraus wird geschlossen, daß den Engeln keine Möglichkeit der Bekehrung mehr gegeben war. Väter und Theologen erklären diese Wahrheit näher, indem sie hinweisen auf die spezielle Schwere der Engelsünde. Thomas weist auch hin auf die vollkommene Unveränderlichkeit der Engelerkenntnis, welche in ihren Willensentschlüssen eine vollkommene Unwandelbarkeit mit sich bringe.

II. Mit der Verwerfung trat bei den gefallenen Geistern eine so vollständige und nachhaltige Korruption des ganzen geistigen Lebens ein, wie beim Menschen im Stande der Verdammnis. Diese Korruption besteht in der Beraubung aller übernatürlichen Gaben und aller natürlichen sittlichen Güte und zeigt sich in der Verblendung des Verstandes und der Verhärtung des Willens. Erstere bewirkt, daß der Teufel das Böse, weil es Gott mißfällt, aus Haß gegen Gott für gut erklärt. Letztere besteht darin, daß er sich nie bekehrt und nur Böses, niemals Gutes will oder wollen kann.

III. Mit dieser vollendeten inneren Verdammnis trat zugleich im wesentlichen sofort auch die ganze affektive Strafe ein, welche für die Todssünde bestimmt ist, die poena sensus der Hölle. Nach der gemeinsamen Ansicht der Theologen wurde der Teufel sofort in einen bestimmten Ort verstoßen, nämlich in die Hölle. Gleichwohl läßt die Schrift auch die gefallenen Engel noch aufbewahrt werden für das allgemeine Gericht, unterscheidet

also auch mit Bezug auf sie ein doppeltes Gericht und ein doppeltes Stadium der Strafe. Vor dem Weltgerichte sind eben die Teufel noch nicht definitiv in die Hölle eingeschlossen, können vielmehr, soweit Gott es zuläßt, teilweise und wechselnd entweder frei in dieser Welt sich bewegen oder an bestimmten Orten festgebannt sein, (vgl. Epheſ. 2, 2; 6, 12. Tob. 8, 3. Matth. 8, 31 ff.); auch ihre äußere Wirkſamkeit iſt noch nicht vollſtändig gebunden.

IV. Indem die Teufel einerſeits verhärtet ſind in Stolz und Haß gegen Gott, andererseits ihre natürliche Macht noch beſitzen und vor dem Weltgericht in ihrer äußeren Bewegung und Wirkſamkeit noch nicht vollſtändig gebunden ſind, iſt es erklärlich, daß ſie aus aller Kraft Gott und ſein Reich und die ganze Schöpfung anfeinden und unter Führung ihres Hauptes ein widergöttliches Reich aufzurichten ſich beſtreben. Gegenſtand ihres Angriffs iſt vor allem der Menſch und in Beziehung zum Menſchen die Körperwelt. Tatſächlich war der erſte Menſch nur in ſehr beſchränktem Maße den Anfeindungen des Teufels ausgeſetzt; weil er der Verſuchung unterlegen iſt, iſt er unter Satans Herrſchaft gekommen, der jetzt in mannigfacher Weiſe gewalttätig auf ihn einwirken kann (vgl. unten § 16).

Drittes Hauptſtück.

Die Sünde in der Menſchheit.

Erſte Abtheilung.

Die Urſünde des erſten Menſchen.

§ 9. Die Urſünde als aktuelle Sünde und das göttliche Strafurtheil über dieſelbe.

Als Literatur kommen hier nicht bloß die oben S. 161 f. erwähnten dogmatiſchen, ſondern auch viele exegetiſche Werke in Betracht. Es ſeien erwähnt Pererius, Disput. in Gen. t. IV, a. 3. Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testaments, 2. Bd., S. 210 ff. (1855). P. Scholz, Theologie des alten Bundes, 2. Bd., S. 90 ff. Patrizi, De interpret. Scriptur. l. II, qu. 3 (1876). Schöpfer, Geſchichte des alten Testaments, 2. Aufl., S. 40 ff. (1895) und die neueren Kommentare zur Genesiſ von Lamy, Hummelauer, Hoberg u. a.

I. Gegenüber den gnoſtiſch=manichäiſchen Fabeln, gegenüber der origeniſtiſchen Deutung, gegenüber der allegoriſchen und mythiſchen Deutung eines Philo, gegen neuere Rationaliſten und einzelne katholiſche Erklärer iſt feſtzuhalten, daß die Erzählung vom Sündenfalle (Genesiſ 3) hiſtoriſche Wahrheit iſt, mögen auch die Worte ihrem Inhalte nach teilweise poetiſch ſein.

II. Das Verbot, vom Erkenntnißbaum zu eſſen, war ein ſtreng verpflichtendes, poſitives, der übernatürlichen Ordnung angehörendes, göttliches Geſetz, durchaus angemessen der göttlichen Majestät, Güte

und Weisheit, sowie dem natürlichen Grundverhältnis des Menschen zu Gott und zur Natur und dem Stande der paradiesischen Unschuld.

III. Der Versucher war nicht eine sinnliche Schlange, sondern der Teufel (vgl. Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8. Apoc. 12, 9; 20, 2). Fraglich bleibt, ob derselbe dazu eine wirkliche Schlange als Werkzeug benützte.

IV. Die Versuchung selbst richtete sich zunächst an das Weib. Sie begann mit der Frage, ob denn ein spezielles Prüfungsgebot bestehe; vollendet wurde sie in der Leugnung der angedrohten Strafe und in der Verheißung eines von Gott vorenthaltenen Gutes. — Die Sünde des Weibes selbst hatte ihren Ursprung nicht in sinnlicher Lust, auch nicht darin, daß sie der Schlange glaubte, sondern in eitler Selbstüberhebung, kurz in Stolz (vgl. Sir. 10, 14). Auch die Sünde des Mannes ging hervor aus Stolz, nicht etwa aus bloßer Nachgiebigkeit gegen das Weib. Wahrscheinlich sündigte Adam durch formellen Unglauben mehr als Eva (vgl. 2. Kor. 11, 3. 1. Tim. 2, 14).

V. Die innerlich frei gewollte und äußerlich vollendete Sünde der Stammeltern war der Natur der Sache nach sowie nach Röm. 5, 19 ein formeller Ungehorsam gegen Gott. Ungeachtet der Geringsfügigkeit der Materie war die Sünde wegen der frevelhaften und vollständigen Auflehnung gegen Gott eine überaus schwere, in gewissem Sinn die schwerste Sünde, welche je begangen wurde.

VI. Jedoch war die Sünde des ersten Menschen kein so radikaler und hartnäckiger Abfall von Gott, wie die Engelsünde. Darum enthielt das Strafurteil nicht eine sofortige Verdammung zur ewigen Strafe, ja nicht einmal zum sofortigen Eintritt des zeitlichen Todes. Die Strafen selbst sind nicht rein vindikativ, sondern satisfaktorisch und medizinell, und zugleich ist damit die Verheißung der Erlösung verbunden. — Im einzelnen ergeht die Strafe über Adam und Eva, über die Schlange und auch über die Erde.

1. In Adam und Eva treten die Folgen der Sünde hervor in der Scham über ihren nackten Zustand. Das Strafurteil Gottes betont jene irdischen und äußeren Strafen, welche den Menschen zur Buße dienen sollen. Diese Strafen sind teils beiden Geschlechtern gemeinsam (der Tod und die Mühsale des Lebens), teils sind es spezielle Strafen für den Mann und das Weib, entsprechend dem speziellen Anteil beider an der Sünde. Für das Weib bestehen sie in den besonderen Übeln des geschlechtlichen Lebens und der Fortpflanzung sowie in der Unterordnung unter den Mann, für den Mann in der Mühseligkeit und vielfachen Fruchtlosigkeit seiner Arbeit wegen Verfluchung der Erde. Die Vollziehung der Strafe begann mit der Vertreibung aus dem Paradiese.

2. Das Urteil gegen die Schlange kann entweder so aufgefaßt

werden, daß es ausschließlich den Schlangengeist betrifft, oder auch so, daß es zugleich auf die wirkliche Schlange mitbezogen erscheint. Aber selbst in letzterem Falle sind die von der Schlange gebrauchten Ausdrücke nur symbolisch zu verstehen, d. h. sie stellen die Schlange als das Symbol der Verführung, Verfluchung und der Feindschaft Satans hin.

3. Auch die Erde ist verflucht worden um der Sünde willen (vgl. Gen. 3, 17. 18). Nach Röm. 8, 19 ff. ist sie jetzt der Eitelkeit unterworfen, soll aber zuletzt teilnehmen an der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Jf. 65, 17. 2. Petr. 3, 7. 13. Apok. 21, 1). Irgend eine durch die Uründe herbeigeführte Depravation der außerparadiesischen Schöpfung, der Erde und der Himmelskörper, mindestens aber der Erde, muß auf Grund dieser Schriftstellen angenommen werden. Nach einer theologischen Meinung bestünde diese Verschlimmerung in der Beraubung übernatürlicher Lebenskräfte, welche der außerparadiesischen Schöpfung oder wenigstens der Erde schon ursprünglich verliehen waren und zudem in einer inneren, positiven Schwächung. Viel wahrscheinlicher und den Resultaten der Naturwissenschaften entsprechender ist eine zweite Meinung, wonach die außerparadiesische Schöpfung nur indirekt und mittelbar vom Fluche getroffen wurde, insoferne ihr wegen der Sünde der Menschen ein verklärtes Dasein, zu welchem sie sonst erhoben worden wäre, noch vorenthalten bleibt, insoferne sie weiter unter Leitung und Führung des unwissenden und böshaften Menschen sowie durch den Einfluß des Teufels vielfach auch positiv verschlechtert wird.

§ 10. Die Wirkungen der Uründe in den Stammeltern.

I. Wegen der eigentümlichen Ausstattung des ersten Menschen vor der Sünde im Unterschiede von der Ausstattung der Engel und der späteren Menschen hatte die Uründe auch ihre eigentümlichen Wirkungen, die man im allgemeinen bezeichnen kann als Verlust der übernatürlichen Herrlichkeit des Urstandes und als Verschlimmerung des ganzen Menschen nach Leib und Seele (vgl. das 2. Konzil von Orange, can. 1, D. 144; Tridentinum, Sess. V, can. 1). Nach der Schrift und Tradition lassen sich folgende einzelne Momente als Folgen der ersten Sünde angeben:

1. Die Privation der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Tugenden;

2. die Neigung des Verstandes zum Irrtum;

3. die Neigung des Willens zum Bösen;

4. die Auflehnung der sinnlichen Begierlichkeit gegen den Geist;

5. die Notwendigkeit des Leidens und des leiblichen Todes;

6. die Einschränkung der Herrschaft über die äußere Natur;

7. eine gewisse Unterwerfung unter die Gewalt des Teufels.

In den ersten vier Momenten ist besonders eine Schädigung,

Verminderung und Hemmung der sittlichen Freiheit enthalten, wie das gegen die Pelagianer betont wurde. Man redete in der alten Kirche auch von einem Verluste der Freiheit, nämlich jener Freiheit zum Guten, welche der erste Mensch vor der Sünde hatte, nicht der sittlichen Freiheit überhaupt. Darum besteht kein Gegensatz zwischen dem Tridentinum und den gegen die Pelagianer ergangenen kirchlichen Entscheidungen (vgl. das 2. Konzil von Orange, D. 144. 151. 156. 168 und das Schreiben Cölestins, D. 88 einerseits, das Tridentinum Sess. VI, can. 5 andererseits).

II. Die Verschlechterung des Menschen infolge der Sünde ist aber nicht Einführung einer positiven Verderbnis und nicht eine negative Zerstörung der dem Menschen kraft seiner Natur eigenen Vollkommenheit. Die Behauptung der Häretiker, daß der Mensch jetzt positiv oder gar ausschließlich für das Böse disponiert sei, ist ebenso unvernünftig wie häretisch. Fast die ganze Scholastik lehrt, daß die positiven natürlichen Anlagen des Menschen durch die Sünde nicht zerstört, und daß die natürlichen Kräfte und Neigungen zum Guten in sich selbst nicht vermindert wurden. Das Tridentinum wollte dies in Sess. V, can. 1 sicherlich nicht verwerfen, wenn es bezüglich des ganzen Adam eine *commutatio in deterius* durch die Sünde lehrt. — Wie jede andere Sünde hat allerdings auch die erste Sünde eine gewisse Neigung zur Wiederholung ihrer selbst bewirkt; allein diese Neigung ist keineswegs eine unüberwindliche. Trotzdem war die Verschlechterung des Menschen eine höchst innerliche, indem ja die allerdings bloß negative Entziehung der heiligmachenden Gnade und der Integritätsgnade einen wahren Tod der Seele und eine Alteration des ganzen früheren Verhältnisses der Seele zum Leibe und der höheren Kräfte zu den niederen zur Folge hatte. In diesem Sinne wurde die menschliche Natur so vollständig degradiert, so vollständig anderen Gesetzen des Wirkens und Leidens unterworfen, als wenn an die Stelle der einen Natur eine ganz andere getreten wäre. Darum behandelt z. B. Augustinus die *natura instituta* und *corrupta* wie zwei ganz verschiedene Naturen.

III. Das Verhältnis der Folgen der Uründe zur Uründe selbst bestimmt sich noch näher also: Die gesamten Folgen der Sünde hatten zunächst den Charakter einer Strafe. Manche Theologen meinten, alle Wirkungen hätten nur den Charakter einer Strafe gehabt. Die *sententia communis* nimmt aber an, daß die Verschlechterung der Natur und der Verlust der Gerechtigkeit zugleich den Charakter einer Schuld an sich haben, genauer gesagt, daß sie als Inhalt und Gegenstand der Verschuldung und somit als Komplement des sündhaften Aktes zu betrachten seien. Es war schwere Pflicht des Menschen, die von Gott ihm verliehenen Gaben zu bewahren. Folglich ist die freiwillige Herbeiführung des Verlustes derselben eine wahre Schuld vor Gott und ist der Verlust nicht bloß Strafe, sondern auch

Gegenstand der Verschuldung. Das Tridentinum räumt deshalb Sess. V, can. 1 dem Verlust der Heiligkeit eine ganz andere Stellung ein gegenüber dem Zorne Gottes, als dem leiblichen Tode.

IV. Demnach bestand die habituelle Ursünde einerseits in einem fortdauernden Schuldigsein vor Gott wegen des fortdauernden Mangels der aus eigener Schuld verlorenen, von Gott aber streng geforderten und ihm entzogenen Urgerechtigkeit, anderseits in einer schuldbaren inneren Unordnung und Verkehrtheit, welche in dem Mangel der ganzen Urgerechtigkeit als einer Gesamtgerechtigkeit der menschlichen Natur besteht.

§ 11. Wirksamkeit der Ursünde in bezug auf das ganze Menschengeschlecht.

I. Die erste Sünde in der Menschheit äußert ihre furchtbare Macht und Wirksamkeit weiterhin darin, daß sie hinüberwirkt auf das ganze aus den Stammeltern hervorgehende Menschengeschlecht und in diesem dieselben schlimmen Wirkungen hervorbringt wie in den Stammeltern, indem sie die Natur aller menschlichen Individuen und durch die Natur die letzteren selbst verschlechtert und der Sünde unterwirft. Das ist ein Fundamentaldogma des Christentums, verteidigt von der älteren Kirche gegen die Pelagianer (vgl. 2. Konzil von Orange, can. 2, D. 145) und als Grundlage der ganzen Rechtfertigungslehre näher erklärt vom Tridentinum, Sess. V, can. 2.

II. 1. Daß die Sünde Adams für alle Menschen den Verlust der ganzen Herrlichkeit des Urstandes und die Verschlechterung der Natur überhaupt zur Folge gehabt, lehrt die Schrift, indem sie von jener Sünde ableitet Leiden und Tod (Gen. 3, 16—19. Röm. 5, 12), ferner die sinnliche Begierlichkeit (Gen. 3, 7), indem sie die Notwendigkeit einer Wiedergeburt für alle Menschen betont (Joh. 3, 5 u. a. St.); ebenso die christliche Überlieferung. Nach Augustinus hat Adam seine Natur verdorben, insoferne sie war *natura seminalis*, Wurzel der Natur aller seiner Nachkommen.

2. Daß aber die Folgen dieser Ursünde in allen Menschen auch formale Strafen sind, welche eine formale Sündenschuld voraussetzen, lehrt auf das bestimmteste Röm. 5, ebenso die Überlieferung, speziell Augustinus. Nach den Vätern und Theologen hat Adam seine Natur mit Sünde behaftet, insoferne in derselben die Natur all seiner Nachkommen seminaliter enthalten war.

III. Wenn somit die Ursünde des Stammvaters wie für ihn, so für seine Nachkommen Prinzip eigentlicher Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit ist, so muß auch irgendwelche Beteiligung an der Verschuldung selbst von seiten aller Nachkommen Adams angenommen werden.

1. In der Tat heißt es Röm. 5, 12, daß alle Menschen gesündigt haben (in Adam), d. h. daß die eine Handlung des ersten Menschen moralisch nicht bloß seine persönliche Handlung, sondern

eine Gesamthandlung aller Menschen gewesen ist, und daß darum alle Menschen die Folgen dieser einen Handlung sich selbst in Adam bereitet und zugezogen haben.

2. Dieser Punkt ist auch in der Tradition stets hervorgehoben worden vor und nach Augustinus und auch von diesem selbst.

3. Die Theologen erklären: Adam hat als juristisch-moralisches Haupt des ganzen, wurzelhaft in ihm enthaltenen Körpers der Menschheit als einer moralischen Person oder als eines Gesamtmenschen gehandelt. Alle haben darum in Adam gehandelt, weil das ganze Geschlecht in ihm als dem principium totius naturae enthalten gewesen.

Dieser universale Charakter der Ursünde als einer Gesamthandlung des Geschlechtes durch den Stammvater ist zwar nicht formell definiert, aber allgemeine Lehre der Väter und Theologen und durch anderweitige kirchliche Bestimmungen streng gefordert, ist also dogma definibile.

IV. In seiner Sünde hat Adam ein Gesetz übertreten, welches das Geschlecht in ihm solidarisch verpflichtete, welches von ihm für alle erfüllt werden sollte. Eine solche Gesamthandlung ist aber seine Sünde nur insofern, als sie eine schuldbare Verletzung der Pflicht war, die zur Erhaltung der übernatürlichen Gerechtigkeit notwendige Bedingung zu setzen. Darum kam nicht allen, sondern nur einer einzigen Sünde eine solch allgemeine Bedeutung zu; es kam auch nur der Sünde des Mannes diese allgemeine Bedeutung zu. Die sofortige Neue Adams konnte die Sünde als Gesamthandlung unmöglich widerrufen, weil dem Akte der Neue nur persönliche, keine allgemeine Bedeutung zukam.

Zweite Abteilung.

Die Erbsünde in den Nachkommen Adams.

§ 12. Die Existenz der Erbsünde.

I. Die Existenz der Erbsünde in den Nachkommen Adams ergibt sich nicht bloß aus der universalen Wirksamkeit der Ursünde Adams, sie wird auch gelehrt in der Schrift, der Überlieferung und in vielen kirchlichen Entscheidungen.

II. 1. Das alte Testament lehrt zunächst, daß alle Menschen den Übeln und Strafen unterliegen, welche Adam durch die Sünde herbeigeführt hat (vgl. Gen. 3. Job 5, 7; 7, 1; 14, 1. Sir. 40, 1—3. Pred. 2, 23; 8, 6—7; 11, 5. Sap. 9, 14). Es lehrt ferner, daß alle Menschen unter der Herrschaft der Sünde und der bösen Begierlichkeit stehen (vgl. Gen. 4, 5—8; 6, 5—7; 8, 21. Prov. 20, 9. 3. Kön. 8, 46. Ps. 13, 1 ff. u. a. St.), daß alle theilhaft sind derjenigen Sünde, welche die Ursache ihres Todes ist (vgl. Sap. 1, 13; 2, 23—24), welche ausging vom Weibe (vgl. Sir. 25, 33), daß Keines nicht

stammen könne vom Unreinen (vgl. Joh. 14, 4), daß der Mensch in Sünden empfangen sei (Ps. 50, 7).

2. Das neue Testament lehrt, der Mensch sei kraft seiner natürlichen Abstammung fleischlich und sündhaft (Joh. 3, 6. Röm. 7, 14. 1. Kor. 2, 14), er bedürfe der Wiedergeburt (Joh. 3, 5; 1, 12—13. 1. Petr. 1, 23), er stehe unter dem Zorne Gottes (Joh. 3, 36. Ephes. 2, 3). Die allgemeine Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit lehrt besonders Paulus (Röm. cap. 1—3; 9. Ephes. cap. 4. Galat. cap. 3). Die aktuelle Sünde hat ihren Grund in einem sündhaften habitus (Röm. 7). Jeder Mensch nimmt teil nicht bloß an den Folgen der Ursünde, sondern auch an der Sünde selbst und an ihrer Schuld (Röm. 5, 12. 18. 19: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt . . . Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* 1. Kor. 15, 21—22).

III. In der Tradition ist von Anfang an die Allgemeinheit der Sünde und besonders der Erbsünde das offenkundigste Dogma, welches alltäglich durch die Kindertaufe feierlich bekannt wurde. Niemand vor den Pelagianern hat dieses Dogma geleugnet; in diesem Glauben waren Okzidentalen und Orientalen einig. — Wenn einzelne Väter stellenweise unmündigen Kindern Schuld und Sünde absprechen, so meinen sie darunter wohl nur eine persönliche Schuld; möglicherweise sind sie sich auch nicht ganz klar. Augustinus verteidigt gegen die Pelagianer das Dogma von der Erbsünde auf Grund der Lehre der Schrift und der vorausgegangenen Väter, indem er deren Aussprüche in anderem und besserem Sinne deutet als seine Gegner. Er beruft sich ferner auf die Worte des Symbolums: „Ich glaube an eine Taufe zur Nachlassung der Sünden“, dann auf die kirchliche Übung der Kindertaufe und auf die auch bei kleinen Kindern vorgenommenen Exorzismen.

IV. Kirchlicherseits ward die Wahrheit und der richtige Sinn dieses Dogmas festgehalten und definiert gegenüber den verschiedensten Irrtümern.

1. Die ältesten Häresien, Gnostiker, Manichäer, Priskillianisten führten das Böse im Menschen zurück auf dessen natürliche Beschaffenheit und betrachteten die Sünde im Menschen als ein mit seiner hyllischen oder physischen Natur notwendig gegebenes, als ein natürliches Übel, nicht bloß der Vererbungsweise nach, sondern auch dem Ursprunge in Adam nach. Diese Lehre hat die Kirche von Anfang an und allezeit verworfen.

2. Der origenistische Präezistentianismus betrachtete das Böse im Menschen nicht als ein von den Stammeltern vererbtes, sondern als eine in einem früheren Leben von der Seele begangene, rein persönliche Sünde. Diese Lehre ward verworfen in den sogenannten Kanones gegen Origenes (D. 187 sqq.).

3. Die Pelagianer betrachteten die Erbsünde als eine aktuelle persönliche Sünde der gleich Adam sündigenden Menschen, begangen in diesem, nicht etwa in einem früheren Leben. Die unmündigen Kinder sind darum nach ihnen ohne alle und jede Sünde und können das ewige Leben erlangen auch ohne die Taufe, nur in das Himmelreich gelangen sie nicht nach Joh. 3, 5. Diese Lehre wurde verworfen auf vielen Partikularsynoden, besonders zu Mileve 416 (bestätigt von Innozenz I.), zu Karthago 418 (bestätigt von Zosimus (D. 64 sqq.)). Papst Gblestin I. bestätigte neuerdings die Entscheidungen seiner Vorgänger und der afrikanischen Synoden und die damit harmonisierende Lehre Augustins (D. 86 sqq.). Das allgemeine Konzil zu Ephesus anerkannte die Entscheidungen gegen die Pelagianer (D. 85), ebenso die von Bonifaz II. bestätigte 2. Synode von Orange (D. 114 sqq.).

4. Im 12. Jahrhundert meinte Abälard, nur die böse Absicht der Person mache die Sünde zur Sünde, leugnete deshalb eine eigentliche Erbsünde (cf. D. 318). Raimundus Lullus wollte dagegen die Erbsünde aus der Vernunft beweisen.

5. Auch von Zwingli, den Sozinianern und Arminianern wurde eine eigentliche Erbsünde geleugnet. Das Tridentinum erklärte Sess. V, can. 3, die Sünde Adams sei dem Ursprung nach eine, sie werde aber durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung auf alle übertragen, komme einem jeden als eigene Sünde zu. In can. 4 heißt es, auch die Kinder christlicher Eltern bedürften der Taufe; cf. can. 5; Sess. VI, cap. 1. 3. 4; Sess. VII, can. 5.

6. In neuerer Zeit wurde die Erbsünde geleugnet entweder im Sinne der Pelagianer von den Deisten und verschiedenen Rationalisten, oder im Sinne der Gnostiker von Hegel, Schleiermacher und anderen, oder auch im Sinne der Origenisten, indem man die Begierlichkeit herleitete aus einer vor- und überzeitlichen Sündentat aller einzelnen, von Kant, Schelling und anderen. Die von solchen Anschauungen infizierten Theorien eines Hermes und Günther wurden kirchlicherseits verworfen (D. 1487).

V. 1. Die menschliche Vernunft kann beweisen:

- a) eine weitverbreitete Herrschaft der aktuellen Sünde,
- b) einen allgemeinen Hang zur Sünde, eine angeborene böse Begierlichkeit, ein ererbtes geistiges und auch physisches Verderben,
- c) daß dies Verderben teils eine Folge persönlicher Sünden ist, teils eine in der Natur liegende Unvollkommenheit und Schwäche.

Sie kann aber nicht beweisen:

- a) daß die allgemeine Neigung zur Sünde von einem einzigen Menschenpaare ererbt ist,
- b) daß das allen anhaftende Verderben Folge und Strafe einer Sünde ist
- c) und zwar einer Sünde, die nicht nur Sünde unserer Stamm

eltern, sondern auch unsere eigene Sünde ist. Darum ist die Erbsünde ein Geheimnis.

2. Wie jedes andere Geheimnis muß aber auch die Erbsünde von der Vernunft als in sich selbst widerspruchsfrei dargetan werden können. Die Haupteinwendungen gegen die Möglichkeit der Erbsünde lauten:

a) Noch nicht existierende Personen können unmöglich sündigen, also können die Nachkommen Adams unmöglich schon in Adam gesündigt haben. Allein wenn es auch unmöglich ist, daß wir in Adam gesündigt als wirklich existierende Personen, so ist es doch nicht unmöglich, daß wir auf repräsentative Weise in ihm existiert und gesündigt haben.

b) Die Ursünde Adams existiert längst nicht mehr; eine verschwundene Sündenschuld kann doch nicht geerbt werden. Allein jede aktuelle Sünde dauert fort als habituelle, also auch die aktuelle Ursünde, insofern ihr ein repräsentativer Charakter zukommt.

c) Wenn die Ursünde Adams fortgeerbt würde, dann müßten konsequent auch alle Sünden anderer Eltern und Vorfahren geerbt werden. Allein wenn die erste Sünde repräsentative Bedeutung hat, so folgt keineswegs, daß alle Sünden solche Bedeutung haben. Es hängt von einer speziellen Anordnung Gottes ab, welchen Taten der Menschen universale Bedeutung zukomme.

Anmerkung. Die Erbsünde kommt allen Menschen zu (vgl. bes. Röm. 5, 12—19. 1. Kor. 15, 22. 2. Kor. 5, 14. Gal. 3, 22. Tridentinum, Sess. V, can. 2). Ausgenommen ist nur der zweite Adam, Christus, und seine jungfräuliche Mutter (vgl. Christologie und Mariologie).

§ 13. Das Wesen der Erbsünde.

I. Eine formelle und direkte kirchliche Entscheidung über das Wesen der Erbsünde haben wir bis jetzt nicht. Das Tridentinum hat zunächst negativ durch Verwerfung verschiedener Irrtümer gezeigt, worin jenes Wesen nicht besteht. Nur insofern hat es positiv die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren man die spezifische Konstitution der Erbsünde zu suchen habe, als es die positive und negative Wirksamkeit des Heilmittels der Erbsünde, nämlich der Taufe, genauer bestimmte.

Die bestimmt falschen Auffassungen des Wesens der Erbsünde zerfallen in zwei Klassen, indem sie entweder die angeborene, innerliche Beschaffenheit des Erbsünders für sich allein, oder die Verantwortung für die aktuelle Sünde Adams für sich allein als das wahre, eigentliche Wesen der Erbsünde ansehen.

II. Zur ersten Klasse gehören:

1. Die Reformatoren, welche die Erbsünde gewöhnlich in die durch Adams Sünde herbeigeführte böse Begierlichkeit als Disposition zur aktuellen Sünde setzten. Aus dieser Begierlichkeit müsse die aktuelle

Sünde beim Erwachen der Vernunft von selbst hervorgehen. Schon ihre unfreiwilligen Regungen seien formelle Sünden und zwar schwere Sünden. Die Begierlichkeit bleibe auch in den Getauften zurück, nur werde sie jetzt von Gott nicht mehr angerechnet. Alle aktuellen Sünden seien nur Erscheinungen und Ausbrüche der Begierlichkeit oder der Erbsünde und gleich dieser lauter Todsünden.

2. Baius und Jansenius meinten, schon die habituelle Begierlichkeit sei eine formelle Sünde, weil sie eine habituelle Bereitwilligkeit des Willens, ihr zu folgen, einschließe, sie sei Sünde ohne alle Rückbeziehung auf die Ursünde Adams und bleibe so lange eine formale Sünde, als der Geist nicht virtual durch die Taufgnade oder aktuell durch eigene Entscheidung dagegen reagiere. Selbst dann noch sei sie ein wahrer Ungehorsam gegen das Gebot: „Du sollst nicht begehren.“ — Alle diese Theorien berufen sich besonders, aber mit Unrecht auf Röm. 7 und auf viele Stellen bei Augustinus. Kirchlicherseits ist die Lehre der Reformatoren verworfen im Tridentinum Sess. V, can. 5, ferner gegenüber Baius (D. 926 sqq.).

3. Noch andere übertreiben zwar nicht in so sinnloser Weise die innere Beschaffenheit des Erbsünders, lassen aber außer acht, daß es bei der Erbsünde sich handelt um den schuldbaren Verlust der Gnade als einer übernatürlichen Gabe, eliminieren aus der Erbsünde das Element der Schuld, fassen sie als die widerstehliche Begierlichkeit, beraubt der habituellen Gnade und des aktuellen Gnadenbestandes; so besonders Zwingli, Hermes und Günther. Diese Theorien sind falsch, weil sie die ganzen übernatürlichen Voraussetzungen der Erbsünde und die übernatürliche Solidarität von Gnade und Pflicht ignorieren.

III. Zur zweiten Klasse gehören vor allem Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus. Sie legen das Wesen der Erbsünde ausschließlich in die Zurechnung der aktuellen Ursünde Adams. Diese Theorie führt aber streng genommen hinaus auf eine völlige Leugnung der Erbsünde, indem eine bloß äußerlich und juristisch imputierte Sünde nicht eine innerliche, persönliche Sünde sein kann, wie es doch die Erbsünde ist. — Bei manchen Skotisten und Molinisten erscheint diese Theorie in einer vorsichtigeren Fassung, indem sie nämlich allerdings auch die Zurechnung der Sünde Adams in erster Linie als das Wesen der Erbsünde ansehen, damit aber aufs engste die innere Unordnung des gegenwärtigen Menschen als Folge und Strafe der Erbsünde verbinden. Doch stimmt auch diese Auffassung nicht gut mit der Anschauung der Väter und der Ausdrucksweise des Tridentinums.

IV. Nach der richtigen Auffassung besteht die Erbsünde einerseits in einer unordentlichen, durch Adam verschuldeten, inneren Beschaffenheit, andererseits in einer durch Adam zugezogenen Schuld, welche jene Beschaffenheit zum Gegenstand oder Inhalt hat. Gewöhnlich sagt man deshalb, die Erbsünde sei die *privatio iustitiae originalis*

voluntaria voluntate capitis. Ihrem Genus nach ist die Erbsünde eine habituell fortdauernde Tatsünde, welche den Ausschluß der heiligmachenden Gnade und damit das Aufleben der Begierlichkeit verschuldet. Ihre spezifische Differenz von anderen Sünden besteht darin, daß sie die erste Tatsünde des Stammvaters der Menschheit ist und habituell fort dauert sowohl in der Person ihres Urhebers, als auch auf unfreie Weise in all seinen Nachkommen, sowie daß sie nicht bloß den Mangel der heiligmachenden Gnade überhaupt, sondern den Mangel der Erbgerechtigkeit verschuldet. Je nachdem die Erbgerechtigkeit selbst, bzw. das Verhältnis der einzelnen Teile derselben zueinander von den Theologen wieder verschieden bestimmt wird, sind auch wieder verschiedene nähere Bestimmungen des Wesens der Erbsünde aufgestellt worden. Nach Thomas und den Thomisten bildet die heiligmachende Gnade die Wurzel der ganzen Ur- und Erbgerechtigkeit. Folglich ist der Mangel der übernatürlichen Gnade der formelle und substantielle Bestandteil der erbsündlichen Beschaffenheit, die Verwundung der Natur oder die Koncupiszenz nur ein materieller, integraler Bestandteil derselben. Die Koncupiszenz als solche kann Materie sein sowohl für die Form der heiligmachenden Gnade, wie für deren Beraubung, nämlich der Erbsünde ihrer formalen Seite nach.

V. Die Erbsünde hat zu ihrem entfernteren Subjekte jeden von Adam stammenden Menschen, zu ihrem näheren Subjekte primär das Wesen der Seele, sekundär den Willen, wie Thomas und die sententia communis lehren. Ihren Eigenschaften nach ist die Erbsünde materiell betrachtet eine vielfache Sünde, weil sie viele Übel verschuldet, formell betrachtet eine einzige und unteilbare, weil alle Übel aus dem Mangel der Urgerechtigkeit entstehen. Sie ist in allen Erbsündern gleich groß, dagegen ist sie der Schwere nach von der habituellen Ursünde Adams wesentlich verschieden. Subjektiv betrachtet ist sie die kleinste aller Sünden, weil sie kein persönliches voluntarium einschließt; ihrem objektiven Inhalte nach ist sie größer als die meisten Todsünden. In gewissem Sinne ist sie aber auch objektiv die kleinste Sünde, insofern ihr nämlich die moralische Fortdauer der Mißachtung Gottes fehlt.

VI. Aus der richtigen Bestimmung des Wesens der Erbsünde erledigen sich eine Menge von Einwendungen gegen ihre innere Möglichkeit. Man sagt:

1. Der Begriff der Erbsünde ist voll von Widersprüchen; sie soll zugleich frei sein und unfrei, zugleich einheitlich und vielheitlich, zugleich persönliche und natürliche Sünde. Allein relative Unterschiede sind hier wie überall noch keine Widersprüche. Frei ist die Erbsünde ihrem Ursprunge nach, unfrei ihrem habituellen Dasein und ihrer Vererbungsweise nach. Eine ist sie ihrem Ursprunge nach, sowie in den Nachkommen Adams ihrem Wesen und ihrer Größe nach, vielheitlich ist sie, insofern sie mit der allgemeinen Natur sich vervielfältigt, jedem Träger derselben individuell eigen ist und in jedem

einzelu aufgehoben werden kann. Persönliche Sünde ist sie ihrem Ursprunge nach, ferner insoferne sie immer von einer Person geerbt wird; Natursünde ist sie, insoferne sie mit der Natur sich fortpflanzt und nicht erst von dem Träger der Natur persönlich begangen wird. Man sagt:

2. Der Begriff der Erbsünde widerspricht der Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit Gottes. Allein wenn auch ein unrichtiges Verständniß oder eine Verdrehung des Wesens der Erbsünde zu solchen Widersprüchen führen kann, so doch nicht der wahre Begriff derselben. Alle Menschen bildeten von Anfang an gemäß der Idee Gottes ein solidarisches Geschlecht, in welchem Adam als Stammvater nicht etwa die Sünde, sondern die Gnade auf seine Nachkommen übertragen sollte. Diesen Plan Gottes hat Adam vereitelt und erst so ist die Solidarität der Menschen, welche von Anfang an Wurzel und Mittel der Gnade und Seligkeit aller sein sollte, zur Quelle der Armut und des Elendes aller geworden. Gegen die Gerechtigkeit kann die Erbsünde nicht sein, weil Gott von Anfang an die Gnade nicht schuldig war. Gegen die Weisheit und Güte Gottes ist sie nicht, weil Gott den Menschen von Anfang an ohne Gnade hätte schaffen können, weil ferner Gott auch ein so großes Übel wieder zum Guten zu lenken mußte. Gegen die Heiligkeit Gottes ist sie nicht, weil der Mensch nicht dadurch Sünder wird, daß seine Seele von Gott geschaffen wird, sondern durch seine geschlechtliche Verbindung mit Adam.

§ 14. Die Fortpflanzung der Erbsünde durch die Zeugung.

I. Die Entstehung der Erbsünde ist formell die Übertragung eines schuldbaren Zustandes der Natur mit der Natur selbst und wird darum in derselben Weise und durch dasselbe Mittel an die einzelnen Personen weitergepflanzt, wodurch sie die menschliche Natur überhaupt erhalten, nämlich durch den Akt der Zeugung (Tridentinum Sess. V, can. 4: *Generatione contraxerunt*; Sess. VI, cap. 3). Der Zeugungsakt ist aber nur Werkzeugliche Ursache der Überleitung der Sünde, er wirkt im Dienste der Ursünde Adams, welche prinzipale Ursache der Erbsünde ist. Deswegen ist auch der Zeugungsakt der Nachkommen Adams nur insoferne Mittel zur Überleitung der Erbsünde, als in ihm der Zeugungsakt Adams sich fortsetzt, und das Gezeugte mittelbar zum Kinde Adams wird. Wenn darum auch die unmittelbaren Erzeuger bereits frei sind von der Erbsünde, so ist das Produkt der Zeugung von derselben doch nicht frei, weil die Eltern im Dienste der Ursünde zeugen und weil sie die Rechtfertigungsgnade nicht als eine vererbare Gnade besitzen. Außerlich zeigt sich das darin, daß auch bei gerechten und heiligen Eltern die Zeugung vom Fleische und nicht vom Geiste ausgeht.

II. Der Zeugungsakt determiniert die Existenz eines neuen Menschen als eines Gliedes des adamitischen Geschlechtes, stellt darum

das Kind unter die solidarische Pflicht, die übernatürliche Gerechtigkeit zu besitzen und macht sofort die Ursünde als Übertretung dieser Pflicht dem Kinde zurechenbar. Nach augustinischer Auffassung wird dem Kinde die Ursünde auch zugerechnet, insoferne sie die Ursache ist der jetzigen sinnlichen Form der Zeugung, die an sich zur Mittheilung der Gerechtigkeit untauglich erscheint. — Wenn die Seele auch unmittelbar von Gott geschaffen wird, so wird sie doch sofort bei Vereinigung mit dem Leib Bestandteil eines dem Leibe nach von Adam stammenden Gesamtwesens und damit verwickelt in die solidarische Pflicht des Besitzes der Ungererechtigkeit und in ihrer ganzen Beschaffenheit von der des Leibes abhängig. — Der Zeugungsakt selbst ist seinem Wesen nach an sich so wenig sündhaft wie der Akt Gottes bei Erschaffung der einzelnen Seelen. Beide Akte sind ja nur gerichtet auf das Dasein eines neuen Menschen, bezwecken also an sich etwas Gutes. Die Sündhaftigkeit des Produktes tritt nur per accidens ein.

§ 15. Die spezifischen Wirkungen der Erbsünde.

I. Die Erbsünde ist eine von allen anderen durchaus verschiedene Sünde, zieht darum auch ganz eigene Strafen nach sich, wie das zweite Konzil von Lyon (D. 387) und das Florentinum (D. 588) lehren. Sie verdient den Verlust aller Güter, welche in der Ungererechtigkeit wirklich oder anrechtlich vorhanden waren und den Eintritt aller Übel, von welchen der Mensch durch die Ungererechtigkeit befreit war. Da aber bei ihr eine persönliche gottwidrige Gesinnung des Sünders fehlt, so fordert sie nicht in derselben Weise wie die persönliche Sünde eine affektive Reaktion Gottes als Strafe heraus.

II. Die Strafen der Erbsünde sind entweder jenseitig oder diesseitig.

1. Es ist Glaubenslehre, daß mit dem Verluste der Gnade auch die Seligkeit des Himmels für den Erbsünder verloren ist, nicht aber ist es Glaubenssatz, daß mit dieser Strafe des Verlustes auch eine poena sensus, etwa das Höllenfeuer, verwirkt wird. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß der jenseitige Zustand des bloßen Erbsünders ein Zustand natürlicher Seligkeit sei.

2. Die diesseitigen Strafen bestehen darin, daß der Mensch mit der Gnade all jener Güter verlustig wird, welche ihm auf Grund der Gnade verliehen waren oder verliehen werden sollten, und daß er infolgedessen den Übeln verfallen ist, von denen er ursprünglich befreit war. Diese Übel sind theils bloße Leiden, theils solche, welche ihm die Erfüllung der natürlichen sittlichen Aufgabe erschweren und dasjenige ausmachen, was man gewöhnlich Erbverderben nennt (*vulnera naturae lapsae sive corruptae*).

III. Das Erbverderben begründet im Menschen eine Unmöglichkeit, übernatürlich Gutes zu wirken, aber auch eine moralische Nothwendigkeit, neue Sünden zu begehen, d. h. es ist ihm äußerst schwer, alle lässlichen und auf die Dauer selbst alle Todsünden

zu meiden, so daß wegen dieser Schwierigkeit moralisch sicher Sünden begangen werden, wosern nicht Gott dem schwachen Willen zu Hilfe kommt. Zwar hat auch der gefallene Mensch noch seine natürlichen sittlichen Kräfte, insbesondere Willensfreiheit, aber es treten in ihm wegen des Verlustes der Integritätsgnade die im Urstande aufgehobenen Unvollkommenheiten und Gebrechen (*defectus connaturales*) hervor, besonders die ungeordnete Begierlichkeit und die Unwissenheit und Neigung zum Irrtum. Infolgedessen ist, selbst abgesehen von der Schuld der Erbsünde, die *natura lapsa* in religiös-sittlicher Beziehung mindestens so schlimm gestellt, wie es die *natura pura* gewesen wäre. Das ist zwar nicht definierte Glaubenslehre, wohl aber Lehre aller kirchlichen Theologen. Einzelne Theologen gingen und gehen noch etwas weiter und behaupten, die *natura lapsa* sei in religiös-sittlicher Beziehung schlimmer gestellt als die *natura pura*, indem sie mit viel größeren äußeren Hindernissen zu kämpfen habe, ja vielleicht sogar in ihren inneren Kräften an sich vermindert wurde.

IV. Im einzelnen geht die moralische Notwendigkeit zu sündigen für den gefallen Menschen so weit, daß er nicht fähig ist,

1. die Wahrheiten der natürlichen Religion ohne jeden unüberwindlichen Irrtum zu erkennen,

2. schwere, andauernde Versuchungen zu überwinden, d. h. Gott nicht bloß affective, sondern effective über alles zu lieben,

3. das ganze natürliche Sittengesetz ohne alle und jede formelle wie materielle Sünde zu erfüllen, und zwar ist es ihm physisch unmöglich, alle materiellen Sünden zu meiden, und moralisch unmöglich, alle formellen, speziell alle läßlichen Sünden zu meiden. Dabei ist aber wohl anzunehmen, daß Gott die Vermeidung schwerer Sünden auch dem gefallen Menschen tatsächlich moralisch möglich macht, indem er ihm die dazu notwendige Hilfe wenigstens auf sein Flehen hin gewährt.

§ 16. Die Herrschaft des Teufels über die erbündige Menschheit.

I. Die Gefangenschaft unter der Herrschaft des Teufels besagt das Komplement und die Zusammenfassung aller Wirkungen der Erbsünde. Die Schrift stellt die Erlösung oftmals hin als die Befreiung aus der Herrschaft des Teufels (vgl. Kol. 1, 13: *Eripuit nos de potestate tenebrarum*; 2, 15. Joh. 12, 31; 14, 30. Hebr. 2, 14. Luk. 11, 20—22), ebenso die Ueberlieferung und die Kirche. Das Tridentinum lehrt Sess. V, cap. 1 und Sess. VI, cap. 1, daß Adam und seine Nachkommen unter der Herrschaft des Teufels sich befinden.

II. Die Herrschaft Satans ist nur eine unrechtmäßigerweise usurpierte, die er ausübt als tyrannus in titulo wie in regimine. Im allgemeinen liegt die Gefangenschaft unter Satans Macht darin, daß der Todssünder den Übeln der Sünde verfällt, insofern dieselben einen Anteil an der Strafe Satans darstellen und nach der Absicht

Satans eintreten, ferner darin, daß der Todsünder verdient, einer weiteren direkten, gewalttätigen Einwirkung Satans ausgesetzt zu werden. In gewissem Sinne ist die Herrschaft Satans über den Sünder eine Besiznahme der Person des letzteren oder eine Einwohnung in ihm. Dieselbe läßt verschiedene Grade zu. Speziell kann sie in zweifacher Form auftreten, entweder so, daß der Mensch wegen einer noch nicht nachgelassenen Sünde von Rechtswegen dem Satan angehört, oder so, daß er bloß der fortdauernden Macht desselben preisgegeben ist, ohne noch dessen eigentlicher Sklave zu sein. Wegen seiner Herrschaft über die sündige Menschheit heißt der Teufel in der Schrift Fürst oder Gott dieser Welt, d. h. zunächst der sündigen Menschheit, aber auch der ganzen sichtbaren Welt, insoweit sie mit dem Menschen in Berührung kommt. Der materiellen Welt gegenüber hat Satan zwar keine schöpferische Macht, wohl aber kann er in mannigfacher Weise auf sie einwirken, wie biblische Beweise und indirekt die Kirche durch ihre Segnungen und Exorzismen über materielle Gegenstände bezeugen.

III. Die einzelnen Äußerungen der Herrschaft Satans sind zweifach. Entweder sucht er direkt dem einzelnen zu schaden oder er geht direkt darauf aus, sein Reich auf Erden gegenüber dem Reiche Gottes mehr und mehr zu verbreiten und zu befestigen.

1. Es ist Ulaubenssatz, daß der Teufel die Menschen versucht, und zwar unmittelbar und mit einer gewissen Stetigkeit (Gen. 3, 1 ff. Weish. 2, 24. Matth. 4, 1 ff. Luk. 22, 31. Joh. 13, 2. 27. Apg. 5, 3. 1. Petr. 5, 8—9 und viele andere Stellen). Weiterhin sucht Satan für den Menschen physische Übel herbeizuführen.

2. Der Teufel sucht ferner dem Reiche Gottes ein Reich des Satans gegenüberzustellen; er verführt darum die Menschheit zum Götzendienste, zu blindem und fanatischem Hasse gegen die in der Kirche gegebene Form der wahren Gottesverehrung, zum Hasse gegen die Religion überhaupt oder zu solchen Sekten, welche die menschliche Natur selbst entwürdigen. Er sucht sein Reich auf Erden zu befestigen durch sogenannte dämonische Wunder und Weissagungen, die er selber oder auch durch Mittelspersonen (Wahrsager und Zauberer) ausübt. Bei Beurteilung einzelner Fälle ist aber hier äußerste Vorsicht notwendig.

3. Die vollkommenste Äußerung der Herrschaft Satans ist der Zustand der Beseßtheit. Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer dämonischen Beseßtheit ist eine in Schrift und Tradition durchaus begründete Lehre (vgl. Joh. 6. Mark. 9, 24. Luk. 13, 32. Matth. 8, 29 ff. Apg. 5, 16 und viele andere Stellen). Die ältesten Apologeten berufen sich auf die Macht der Christen, Teufel auszutreiben, als auf einen deutlichen Beweis für die Wahrheit des Christentums. Die Kirche übte stets den Exorzismus und führte den ordo des Exorzistates ein.

Man unterscheidet eine bloß äußere, uneigentliche, unvollkommene Beseßtheit, gewöhnlich *circumsessio* genannt, die ein Reinigungsmittel ist für die zu höherer Vollkommenheit berufenen Seelen, ferner eine innere, vollkommene Beseßtheit, *possessio* oder *obsessio*, eine gewaltthätige, wider den Willen des Menschen eintretende Besitzergreifung desselben. Hier bedient sich der Teufel des Leibes und der niederen Kräfte des Menschen so, als wären sie sein Eigentum, und erlangt dadurch indirekt auch eine mehr oder minder ausgedehnte Herrschaft über die höheren Seelenkräfte des Menschen. Die Beseßtheit kann eine ununterbrochene oder auch eine intermittierende sein. Man kann nicht schlechthin sagen, die Beseßtheit sei ein Zeichen einer begangenen oder noch gegenwärtigen Todsünde.

§ 17. Schluß: Das Geheimnis der Sünde im Gegensatz zum Geheimnis der Gnade.

Wie die Gnade, so ist in der gegenwärtigen Weltordnung auch die Sünde ein Glaubensgeheimnis, insoferne ihre Bosheit und ihre Tragweite nur gewürdigt werden kann durch die Erkenntnis ihres geheimnisvollen Gegensatzes, nämlich der Gnade und Heiligkeit. Dies gilt ganz besonders bezüglich der Erbsünde, welche ihrem ganzen Wesen nach den Bestand einer übernatürlichen Weltordnung, eines Geheimnisses der Gnade, voraussetzt und nur im Zusammenhalte mit diesem Geheimnisse erfaßt werden kann. — Die Schrift redet 2. Thessal. 2, 7 von einem *mysterium iniquitatis* und versteht darunter das Geheimnis der Gesetzllosigkeit, welches im Antichrist nach seiner ganzen Stärke offenbar werden soll, zur Zeit Christi aber schon wirksam war. Man kann darunter weiter verstehen die gottfeindlichen Pläne und die unsichtbaren, verderblichen Wirksamkeiten Satans, welche sich kundgeben in den Versuchungen zur Sünde und in der Sünde selbst. Ohne Offenbarung kann dieses ganze *mysterium* nicht erkannt und nicht erfaßt werden.

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschengewordenen Sohn Gottes.

Literatur. Die Väter haben im Kampfe mit den christologischen Häresien *ex professo* vor allem die Lehre von der Person Christi, aber in steter Beziehung auf sein Werk behandelt, so besonders Athanasius, Cyrillus von Alexandrien, Leontius, Maximus Confessor, Johannes Damascenus (welcher *De fide orthod.* I. III die Lehre der griechischen Väter treffend zusammenstellt), Ambrosius, Augustinus, Fulgentius u. a. — Die systematische Behandlung der Scholastik nahm ihren Ausgang

besonders von Anselmus, *Cur deus homo* II. II und Hugo a St. Victore, *De sacram. christ. fid.* I. II, p. 1. Der Lombarde behandelt die Christologie, jedoch teilweise mangelhaft, III Sent. dist. 1—22 (dazu die Kommentatoren Bonaventura, Scotus, Dionysius Carthus., Franziskus a Christo, Estius). Thomas behandelt die Christologie oft und verschafft ihr die vollkommene Gestalt: In III sent., Quæst. disp. de unione Verbi incarn.; de scientia Christi; de gratia Christi. Opusc. 3 c. Graecos, Armenos etc. Compend. theol. c. 199—241. C. Gent. I. IV. S. theol. III, qu. 1—59. Dazu die großen Commentare von Medina, Sylvius, den Salmenticensern, Gonet, Billuart, Greg. von Valentia, Tanner, Vasquez, Ragusa, Suarez; ferner Bellarmin, De Christo. Lugo, De mysterio incarnationis. Ysambert, De mysterio incarnationis. Bertieri, De Verbo Dei incarnato (1773). Legrand, De incarnatione Verbi divini (1750 u. ß.). Munier und Holzclau, De incarn. Verbi in der Theol. Wirceburg. Für die eigenartige scotistische Theologie vgl. bes. Frassen, de Rada und Henno. Manche in der Scholastik weniger betonte Momente wurden ausgeführt von Petavius und Thomassin in ihren dogmata theologica, von Theoph. Raynaud (Christus Deus homo, De attributis Christi) und P. de Berulle, Les grandeurs de Jésus Christ. — Von neueren Werken seien (außer den Dogmatiken von Schweg, Verlage, Knoll, Hurter, Ratschthaler, Baug, Einig, Scheeben, Heinrich, Egger, Jungmann, Simar, Peisch, Pohle, Tepe, Janjens u. a.) noch besonders genannt: J. Morris, Jesus the son of Mary (1851). P. Rossi, Cristologia (1874). Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 3. Bb. (1870). C. v. Schäßler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes (1870). Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu, 2 Bde. (2. Aufl. 1887). Franzelin, Tr. de Verbo incarnato (4. ed. 1893). F. A. Stenstrup, De Verbo incarnato, 4 voll. (1882 ad 1889). Billot, De Verbo incarnato (1892). Scheeben, Mysterien des Christentums, 5. Hauptstück (2. Aufl. 1898). — Das Dogmengeschichtliche bei Werner, Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur. Schwane, Dogmengeschichte. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, 2 Bde. (1873—1875).

§ 1. Übersicht und Stoffeinteilung.

Gott hat dem Menschengeschlechte nach dem Sündenfalle die gleiche übernatürliche Bestimmung wie vor demselben gelassen und ihm zum zweitenmale die Möglichkeit bereitet, jene Bestimmung zu erreichen. Dem durch die Sünde entstandenen, allgemeinen Verderben der Menschheit wollte Gott entgegenarbeiten durch ein an sich ebenso wirksames Heilmittel. So redet die Dogmatik von einer Wiederherstellung (reparatio, restitutio) der durch die Sünde zerstörten Gnaden- und Heilsordnung des Urstandes, deren Darlegung den Gegenstand des ganzen noch übrigen Teiles der Dogmatik ausmacht. Das 5. Buch behandelt zunächst den Träger und Mittelpunkt der neuen Ordnung der Dinge und diejenige Wirksamkeit desselben, wodurch er die Erlösung der Menschheit objektiv begründet hat.

Wir handeln im ersten Hauptstück vom Erlösungswerk im allgemeinen, von den Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung durch Christus, im zweiten Hauptstück von der Person Christi in sich selbst, ihrer Konstitution und ihrem Ursprung, im dritten Hauptstück von den durch die Konstitution und den Ursprung, sowie durch

die Bestimmung Christi begründeten Attributen desselben, im vierten Hauptstück vom Werke und den Ämtern des Erlösers, im fünften Hauptstück von der Mutter des Erlösers. Das zweite und dritte Hauptstück bilden zusammen die sogenannte Christologie im engeren Sinne, das vierte Hauptstück die Soteriologie im engeren Sinne.

Erstes Hauptstück.

Das Erlösungswerk im allgemeinen. Vorbedingungen und Vorbereitungen der Erlösung durch Christus.

§ 2. Begriff der Erlösung und Arten derselben.

I. Im weiteren theologischen Sinne des Wortes ist Erlösung die Befreiung der Kreatur von der Sünde und den Sündenfolgen und deren Zurückführung in den ursprünglichen reinen Lebensstand. Ihre negative Seite ist die Entsündigung, Verzeihung mit Gott, Befreiung von Schuld und Strafe, ihre positive Seite bilden die innere Um- und Neuschaffung, die Rechtfertigung und Heiligung der Kreatur bis zur schließlichen Verklärung.

II. Wie die Schöpfung, so ist auch die Erlösung als Neuschöpfung sowohl eine Tätigkeit Gottes, als auch eine Wirkung Gottes, ersteres im aktiven, letzteres im passiven Sinne des Wortes. Sie ist eine Tätigkeit der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, sofern sich diese bezieht auf die gefallene und erlösungsfähige Kreatur. Sie ist also eine ungeschaffene Gnade, weil Gottes Tätigkeit sein Wesen ist. Sie ist in diesem Sinne nicht etwas Zeitliches, sondern etwas Ewiges und zwar die Ursache aller Gnadenwirkungen erschaffener Art, durch welche das Erlöswerden der Kreatur oder die Erlösung im passiven Sinne bewirkt wird. Letztere erscheint so als die zeitliche Wirkung eines ewigen, göttlichen Willens.

III. Nach einer anderen Seite hin kann unterschieden werden eine natürliche und eine übernatürliche Erlösung. Gleichwie nach kirchlicher Lehre ein doppeltes Ziel des Menschen zu unterscheiden ist, ein natürliches und übernatürliches, ferner eine doppelte Ordnung der Dinge; gleichwie weiterhin die Abwendung vom Ziele durch die Sünde doppelt sein kann, Abwendung vom natürlichen oder übernatürlichen Ziele, so kann und muß auch die Erlösung als Wiederhinführung zum Ziele doppelt unterschieden werden, in eine natürliche und übernatürliche Erlösung. Beide fallen aber, wenn sie auch begrifflich wohl zu unterscheiden sind, dennoch sachlich zusammen. Denn jede Verletzung der natürlichen Ordnung ist auch verboten durch die übernatürliche Offenbarung; also gibt es in Wirklichkeit keine Sünde gegen die natürliche Ordnung, die nicht zugleich Sünde wäre gegen die übernatürliche Ordnung, und eben deshalb gibt es auch keine natürliche Entsündigung ohne übernatürliche durch

Christus. Christus hat durch sein Leiden für alle Sünden genug getan. Er hat allerdings zunächst nur die übernatürlichen Heilsgnaden verdient; die rein natürlichen Kräfte und Gaben blieben dem Menschen trotz des Falles von Natur wegen. Weil aber jede Sünde gegen die natürliche Gesetzesordnung zugleich verboten ist durch die übernatürliche Offenbarung, so bedarf es zu ihrer Aufhebung nicht bloß natürlicher Kräfte und Mittel, sondern auch übernatürlicher. Darum gilt für die gegenwärtige Weltordnung der Grundsatz: „Außer Christus überhaupt kein Heil“ (vgl. Ephes. 1, 10. 1. Tim. 2, 6. 1. Joh. 2, 2).

IV. Die übernatürliche Erlösung ist wieder eine auf äußerliche, objektive Weise vollzogene, stellvertretende durch Christus (Erlösung im engeren, gewöhnlichen Sinne), oder eine subjektiv zugewendete, verinnerlichte Erlösung (gewöhnlich Heiligung genannt). Die objektive Erlösung selbst ist entweder eine symbolisch-typische, prophetisch-messianische im alten Bunde, oder eine durch Christus gewirkte, vollzogene im neuen Bunde. So ist Christus der Mittelpunkt der ganzen Erlösungsgeschichte nach rückwärts wie nach vorwärts, und eben damit auch der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte und der Schlüssel zu deren wahren Verständnis.

§ 3. Möglichkeit und Angemessenheit der Erlösung im allgemeinen.

I. Es ist ein Grunddogma des christlichen Glaubens, daß die gefallene Menschheit nur durch eine durchaus gnädige Tat Gottes wieder erlöst werden kann. Die Wiederherstellung der Gnade im gefallenem Menschen ist ebenso, ja noch mehr ein freies Geschenk Gottes, wie die ursprüngliche Verleihung derselben. Darum bezeichnet die Schrift die Erlösung stets als ein Werk Gottes (Luk. 1, 68—70. Apg. 3, 18 ff.; 7, 2 ff.; 13, 16 ff. Röm. 1, 1—3. 2. Kor. 5, 18—19. 1. Tim. 2, 3—4 und viele andere Stellen). Ebenso lehren die Väter und die kirchlichen Symbole, auch das Tridentinum, Sess. VI, cap. 1 und 2. Es kann weiterhin beim gefallenem Menschen so wenig wie beim gefallenem Engel die Rede sein von einer positiven Würdigkeit der Erlösung, wohl aber kann man bei einer Vergleichung der Engelsünde und der Menschenünde sagen, der Mensch habe im Vergleich zum Engel eine geringere Unwürdigkeit und eine größere Empfänglichkeit für die Erlösung.

II. Eben wegen dieser geringeren Unwürdigkeit und größeren Empfänglichkeit ist die Ausführung des Erlösungswerkes in der Menschheit für Gott vorzüglich geziemend und angemessen, weil sich hierbei ganz besonders seine Barmherzigkeit betätigen kann, weil Gott seine eigene Verherrlichung als Herr des Universums durch die Ausführung der Erlösung findet. Trotzdem bleibt die Erlösung immer die freieste Tat der göttlichen Erbarmung.

§ 4. Hypothetische Notwendigkeit und Angemessenheit der Erlösung durch einen gottmenschlichen Erlöser; Angemessenheit der Menschwerdung Gottes überhaupt.

I. Tatsächlich ist die Erlösung der gefallenen Menschheit vollzogen worden durch die Menschwerdung und den Opfertod des Gottessohnes. Auf die Frage, ob dieses für Gott das einzig mögliche Medium der Erlösung war, sagt die Schrift ausdrücklich nichts. Allein es ist die entschiedene Lehre der Väter und fast einstimmige Lehre der Theologen, daß Gott die Erlösung auch auf andere Weise hätte bewerkstelligen können. Wie man gewöhnlich annimmt, wäre die Menschwerdung nur dann notwendig gewesen, wenn Gott vermöge seiner Gerechtigkeit nur auf Grund einer adäquaten Genugthuung für das ihm zugefügte Unrecht verzeihen könnte. Diese Voraussetzung ist aber nicht gegeben. Gott könnte verzeihen bloß auf Grund der Reue; also ist behufs der Erlösung überhaupt die Menschwerdung nicht sofort notwendig. Wenn aber Gott von seinem Rechte auf vollkommene Genugthuung nicht absehen will, dann ist nach gewöhnlicher Lehre die Menschwerdung einer göttlichen Person das einzige Mittel zur Erlösung der Menschheit.

II. Der Grund, warum Gott das Erlösungswerk durch einen gottmenschlichen Erlöser vollzog, kann weniger in der erwähnten hypothetischen Notwendigkeit liegen, als vielmehr in der höchsten Angemessenheit einer solchen Form der Erlösung. Die Zwecke der Erlösung werden nämlich durch das von Gott tatsächlich gewählte Mittel derselben nicht bloß überhaupt und in dürftiger Weise, sondern in überreicher Weise erreicht (vgl. Röm. 5, 15 ff.). Die Erlösung durch einen gottmenschlichen Erlöser ist für Gott und für die Menschen die ehrenvollste. Sie ist für die Menschen die wirksamste und vorteilhafteste. Durch sie wird nicht bloß die ursprüngliche Gnadenordnung einfach wiederhergestellt, sondern auch ergänzt und vollendet, und insofern eine neue Ordnung begründet. Diese Zwecke der Menschwerdung sind in sich selbst so erhaben, daß sie auch würdig erscheinen eines so großartigen Mittels, wie es die Menschwerdung Gottes ist.

III. Der innere Wert und die Angemessenheit der Menschwerdung beschränken sich aber nicht bloß darauf, daß sie das vollkommenste Mittel ist, um die Menschen von der Sünde zu erlösen, sie wäre auch dann höchst angemessen gewesen, wenn sie gar nicht die Erlösung, sondern nur die höchste Vollendung des Universums zum Zwecke hätte; ja sie wäre rein um ihrer selbst willen höchst angemessen. Denn in dem Werke der Menschwerdung gefällt sich Gott selber unendlich mehr als in allen anderen Werken nach außen. In diesem Werke findet seine innere Herrlichkeit die entsprechende Offenbarung nach außen und wiederum die entsprechende Huldigung nach innen. Ob aber die Menschwerdung ohne vorhergehende Sünde des Menschen wirklich stattgefunden hätte, ist eine seit dem Mittel-

alter viel verhandelte Kontroverse. Einzelne Optimisten meinten, sie hätte auch dann stattfinden müssen. Das ist sicher falsch. Thomas meinte, sie hätte nicht stattgefunden, Skotus und seine Schule, sie hätte stattgefunden (vgl. unten § 42).

IV. Wenn somit auch die Vernunft unter Voraussetzung der Wirklichkeit der Menschwerdung deren höchste Angemessenheit zu erkennen vermag, so hätte sie dennoch aus sich die Verwirklichung derselben durch Gott nicht erwarten dürfen, ja nicht einmal ahnen können, und auch nach geschehener Offenbarung ist ihre innere Möglichkeit positiv nicht evident erkennbar und nachweisbar. Sie ist mithin ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinne. Nur negativ kann und muß die Vernunft beweisen, daß in ihr keinerlei Widersprüche enthalten sind; sie muß ferner die verschiedenen gegen sie vorgebrachten Einwendungen widerlegen können.

§ 5. Die Vorbereitungen der Erlösung durch Christus.

Literatur. Außer den S. 185f. genannten Werken seien noch hervor gehoben: D. Huetius, *Demonstratio evangelica*. L. Reintke, *Die messianischen Psalmen*, 3 Bde. (1857 f.). Ders., *Die messianischen Weissagungen der großen und kleinen Propheten*, 4 Bde. (1859—1862). J. Bade, *Christologie des alten Testaments* (2. Aufl. 1858). P. Scholz, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes* (1861), II. Bd., § 19ff. G. Zischke, *Theologie der Propheten* (1877), § 39. 40. 67ff. Schuster-Holzammer, *Handb. zur biblischen Geschichte*, I. Bd. (6. Aufl. 1906 von J. Selbst).

I. Der ewige Rathschluß der Erlösung ward sogleich nach dem Sündenfalle kundgetan, aber der Erlöser selbst erschien noch nicht. Er mußte nicht sofort gesandt werden; wenn nämlich auch die Wirkungen der Erlösung der ganzen Menschheit mit Einschluß der vorchristlichen Menschen zuteil werden sollten, so konnte dies gleichwohl geschehen ohne die wirkliche Ausführung des Erlösungswerkes, einfach durch moralische Wirksamkeit desselben nach rückwärts hin. Der Aufschub der Menschwerdung war angemessen, um den Stolz des Menschen zu bestrafen, um das Bedürfnis der Erlösung immer fühlbarer zu machen, um Christum selber als einen lange vorher angekündigten und ersehnten Fürsten in die Welt eintreten zu lassen. Es war aber auch angemessen, daß die Erlösung geschah vor dem Ende der Zeiten, damit der Erlöser noch in der Zeit und im Diesseits die Macht seiner Gnade und die Herrlichkeit seines Reiches offenbaren kann.

II. Die ganze Zeit vor der Erscheinung des Erlösers ist ein Stadium der Vorbereitung der Menschheit auf seine Ankunft. Aus der ganzen vorchristlichen Menschheit wählte Gott einzelne Personen, Familien und zuletzt ein einzelnes Volk aus, um sie in spezieller Weise auf den kommenden Erlöser vorzubereiten. Die in dieser Hinsicht von Gott speziell getroffenen Vorbereitungsstaten und Vorbereitungsanstalten sind im einzelnen folgende:

1. Er verhieß ihnen den Erlöser in Wort und Bild, durch Weissagungen und Typen, und zwar mit stets wachsender Klarheit und Bestimmtheit, angefangen von dem Protevangelium herauf durch die patriarchalische, mosaische, davidische, prophetische Zeit.

2. Er gewährte ihnen in dem besonderen Segen und Schutze, welchen er ihnen zusicherte, ein Unterpfand und Vorbild desjenigen Segens, den die ganze Menschheit durch den Erlöser erlangen sollte.

3. Er suchte durch das mosaische Gesetz, die mosaische Gesetzeskirche und ihren Kult das Volk auch sittlich zu heben, es der Sünde und dem Sündenverderben zu entreißen, diesem selbst irgendwie Einhalt zu thun, das Volk für die Erlösung würdig zu machen. Ferner suchte er das zukünftige Werk der Erlösung vorzubilden und das Volk der Früchte desselben im vorhinein theilhaft zu machen durch den im mosaischen Kult betätigten Glauben an die Erlösung. Die Propheten wiesen immer deutlicher hin auf den geistigen Gehalt des mosaischen Gesetzes und Kultes. Endlich suchte Gott durch die Strenge und den Umfang des Gesetzes das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und die Sehnsucht nach dem Erlöser zu wecken und zu kräftigen. So war das vorchristliche Judentum eine direkte und positive Vorbereitung auf Christus. — Das Heidentum kann nicht als eine solche direkte und positive Vorbereitung auf Christum hin betrachtet werden; es ist in soteriologischer Hinsicht nicht eine Parallelererscheinung des Judentums. Es hat ja im großen und ganzen keinen übernatürlichen prophetischen und typischen Charakter; es hat kein von Gott selbst angeordnetes Priestertum, kein von Gott eingesetztes Opfer, Kult, Gesetz u. dgl., mögen auch im einzelnen mancherlei Analogien des Christlichen in ihm gefunden werden. Das Heidentum ist deshalb mehr eine indirekte und negative Vorbereitung auf Christum, die es aber gleichwohl möglich machte, daß auch die heidnischen Völker in das neue Gnadenbündnis, in den übernatürlichen Bund Gottes mit den Menschen in Christo aufgenommen wurden.

III. Aus dem Glaubenssatz, daß das wirkende Prinzip aller nach außen gehenden Tätigkeiten und Offenbarungen Gottes die drei göttlichen Personen in der Einheit ihres Wesens sind, folgt von selber, daß auch die Vorbereitungstaten und -Anstalten der Erlösung gleichwie die Menschwerdung und Erlösung selbst von allen drei Personen gemeinsam bewirkt wurden. Wenn die Erlösung als Werk der zweiten Person bezeichnet wird, so ist das zunächst im Sinne einer sogenannten Appropriation zu verstehen. Wenn viele ältere Väter lehren, der *Logos* habe als Jehovaengel das Volk Israel geführt und geschützt, er habe auch unter den Heiden manche erleuchtet, wenn das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel sagt, der heilige Geist habe durch die Propheten gesprochen (D. 47), so ist nicht etwa anzunehmen, der *Logos* oder der Geist sei allein und ausschließlich das wirkende Prinzip der betreffenden Gottesoffen-

barung gewesen. Die ganze Trinität wirkte vorbereitend auf den Erlöser; der wirkliche Erlöser war nur das Endziel dieser gemeinsamen Wirksamkeit und sein Leiden und Tod der Verdienstesgrund für die rückwirkende Kraft des Erlösungswerkes. Der zweiten Person kommt die Menschwerdung nur insofern zu, als sie allein mit der angenommenen menschlichen Natur zur Einheit einer Person verbunden wurde.

Zweites Hauptstück.

Die Person Christi in sich selbst; ihre Konstitution und ihr Ursprung.

§ 6. Die Lehre von der Konstitution und dem Ursprung Christi in ihrer kirchlich-dogmatischen Formulierung. Einteilung des Stoffes.

I. Auf die Doppelfrage: Wie viele Elemente gehören zur Konstitution Christi und auf welche Weise sind dieselben zur Einheit verbunden? ergibt sich vom katholischen Standpunkt aus folgende Antwort: Zwei Elemente, nämlich die göttliche und die menschliche Natur, machen Christum aus, und beide sind miteinander in hypostatischer Union vereinigt. Diese Wahrheit lag aber nicht von Anfang an klar zutage; sie ward vielmehr erst allmählich und im Kampf mit den verschiedensten Irrthümern in vielen kirchlichen Lehrentscheidungen mit immer wachsender Klarheit und Bestimmtheit definiert und formuliert.

1. Grundgelegt ist die kirchliche Glaubensregel über die Person Christi im apostolischen oder Taussymbolum. Alle späteren Entscheidungen haben sich an dieses angeschlossen und nur Erweiterungen und nähere Bestimmungen desselben gegeben.

2. Das symbolum Nicaenum (325) erweitert und verschärft neben der Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes auch die Lehre von der zeitlichen Geburt Christi und ihrem Verhältnisse zu seiner ersten Geburt aus dem Vater (D. 17 sq.).

3. Das Konzil zu Ephesus (431) stellte zwar gegen Nestorius keine neue Form des Symbolums auf; indem es aber die Lehre Cyrills von Alexandrien approbierte, hat es zugleich erklärt, daß die Ausdrücke des Nicänums nicht bloß eine moralische, akzidentelle, sondern eine substantielle, persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo bedeuten (D. 73 sqq.).

4. Das Chalcedonense (451) stellte gegen die Eutychianer ein ausführliches christologisches symbolum auf, in welchem die Unverfehrtheit, aber auch die Untrennbarkeit der beiden Naturen in Christo betont wird (D. 134).

5. Dieses symbolum ist nur eine Zusammenfassung der Lehre Leos I. in seiner berühmten epistola dogmatica ad Flavianum (D. 132 sqq.).

6. Das 6. allgemeine Konzil (680) erweiterte das symbolum von Chalcedon, indem es die Zweisheit des Willens und der Energie in Christo betont (D. 236 sqq.).

7. Im Abendland sind besonders wichtig das symbolum Athanasianum (D. 135 sqq.), das symbolum der 11. Synode von Toledo (D. 229 sqq.), endlich das decretum pro Jacobitis (D. 601 sqq.), welches alle früheren Definitionen zugleich mit einem Rückblick auf sämtliche Irrtümer zusammenfaßt.

II. Alle hier einschlägigen Glaubenswahrheiten werden am besten in drei Abteilungen abgehandelt, nämlich

1. von der wahren Gottheit Christi,
2. von der wahren Menschheit Christi,
3. von der Verbindung der Menschheit mit der Gottheit in Christo zur Einheit einer Person.

Erste Abteilung.

Von der wahren Gottheit Christi.

Literatur. Vgl. oben II. Buch, § 45 u. 47 und die dort zitierten Werke, ferner die oben S. 185 f. angegebenen Autoren. Außerdem seien noch genannt: E. Bougaud, Christentum und Gegenwart, II. Bd.: Jesus Christus (übersetzt von Ph. von Arenberg 1893). C. Gutberlet, Apologetik, II. Bd., 2 Abschn., § 5–10 (2. Aufl. 1895). Göttinger, Apologie des Christentums, I. Bd., 2. Abt. 14.–18. Vortrag (9. Aufl. 1906). Endler, Apologetische Vorträge über die Gottheit Jesu (1900). W. Capitaine, Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit (1905). Selzle, Kann ein denkender Mensch noch an die Gottheit Christi glauben? (1905.)

§ 7. Leugner der Gottheit Christi in alter und in neuer Zeit

I. Die wahre Gottheit Christi leugneten in altchristlicher Zeit:

1. Die Ebioniten, welche ihn für einen gewöhnlichen, wenn auch erleuchteten Menschen hielten;

2. die Elkesaiten, Cerinthianer und viele Gnostiker, welche meinten, auf den bloßen Menschen Jesus sei bei der Taufe ein höherer Mon herabgekommen; dieser habe während der dreijährigen Lehrperiode ihn belehrt über das Wesen des unbekannten Gottes, über die Befreiung von der Herrschaft der Materie. So sei Christus in theoretischem Sinne Erlöser; beim Leiden aber habe der Christus sich von dem Menschen Jesus wieder zurückgezogen. Auch der Mon Christus sei nicht der höchste Gott; er habe sich mit dem Jesus nicht persönlich vereinigt, und aus diesem doppelten Grunde war also Jesus Christus nicht der Gottmensch;

3. die doketischen Gnostiker sahen im allgemeinen Jesum als einen mit einem Scheinleib bekleideten Mon, also sicher nicht als Gottmensch;

4. die subordinatianischen Antitrinitarier, z. B. Paulus von Samosata, sahen Christum als bloß menschliche Person, welcher das Göttliche als höhere Kraft eingewohnt, welche von Anfang

an in besonderer Weise von der Kraft des göttlichen *Λόγος* durchwirkt worden sei;

5. die Arianer hielten den menschengewordenen *Λόγος* für das erste Geschöpf des Vaters, welches selber wiederum andere Geschöpfe hervorgebracht und seinen Willen im Guten befestigt habe und deshalb im uneigentlichen Sinne Gott genannt werde;

6. Photinus lehrte, Jesus sei ein von dem unpersönlichen göttlichen *Λόγος* erleuchteter Mensch gewesen.

II. Gegner der wahren Gottheit Christi in neuerer Zeit sind:

1. Die Sozinianer. Christus ist ihnen ein auf übernatürliche Weise aus Maria gezeugter, mit wunderbaren Gaben ausgestatteter Mensch, der als besonderer Gottesgesandter aufgetreten. Vor Beginn seines Lehramtes sei er in den Himmel entrückt worden und habe dort ein großes Wissen erlangt (vgl. Joh. 3, 11—13); er sei kraft dieses Wissens als Lehrer aufgetreten. Durch seinen Tod habe er uns nur ein lehrreiches Beispiel gegeben, für unsere Überzeugung alle Opfer zu bringen, ja selbst das Leben hinzugeben. Zur Belohnung sei er von Gott verklärt worden, um jetzt im Himmel auch das priesterliche Amt auszuüben, um nicht mehr bloß, wie auf Erden, zu lehren, sondern auch durch fürbittweise Vertretung als Hoherpriester für uns zu wirken; Gott werde er nur in uneigentlichem Sinne genannt.

2. In die Fußstapfen der Sozinianer traten im wesentlichen vom 18. Jahrhundert an sehr viele Philosophen und protestantische Theologen, die in der Leugnung der wahren Gottheit Christi übereinkommen, sonst aber unter sich sehr abweichen. Die einen fassen ihn z. B. als gewöhnlichen Menschen, andere als mehr oder minder außergewöhnlichen, idealen, urbildlichen, unsündlichen Menschen, als vorzüglichste Verkörperung des religiösen, bzw. christlichen Prinzips u. dgl.

§ 8. Der Beweis der wahren Gottheit Christi in seinen Grundzügen.

I. An sich und primär ist die Dreipersonlichkeit Gottes Grundlehre des Christentums. Da aber speziell das neue Testament von der zweiten göttlichen Person fast nur redet, insofern dieselbe in der Menschwerdung, bzw. in Christo sich geoffenbart hat, so kann man mit Recht sagen, Grundlehre des Christentums für uns sei die Gottheit Christi. — Daß nun der historische Christus eine göttliche Person sei und folglich die göttliche Natur besitze, kann entweder dogmatisch aus den Quellen des Glaubens oder apologetisch auf historisch-philosophische Gründe hin zu beweisen versucht werden.

II. 1. Die Schrift lehrt die Gottheit Christi:

a) indirekt, indem sie ihn als den wahren, eigentlichen Sohn Gottes bezeichnet und eben damit mittelbar seine Wesenseinheit mit dem Vater oder mit Gott dartut (vgl. Matth. 3, 17: *Hic est filius meus dilectus*. Joh. 3, 16. 18; 5, 17. Luk. 1,

35. Matth. 26, 63 ff.); Petrus bekennet Christum feierlich als Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16), ebenso die Jünger auf dem Schifflein (Matth. 14, 33); dann Johannes (Joh. 20, 31), Paulus (Röm. 1, 4. Gal. 4, 4. Hebr. 1, 5 u. a. St.).

b) direkt, indem sie ihn ausdrücklich Gott nennt (Joh. 1, 1: Deus erat Verbum; 20, 28. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13: Magnus Deus et Salvator noster J. Chr. 1. Joh. 5, 20; vgl. Philipp. 2, 6. Kol. 2, 9), indem sie seine Präexistenz und Ewigkeit bezeugt (Joh. 3, 13; 6, 38. 51; 8, 42. 58; 16, 28; 17, 5. Hebr. 7, 3), dann seine Allmacht (Joh. 2, 19 ff.; 10, 18), indem sie ihm zuschreibt die Verleihung ewigen Lebens (Joh. 10, 28 ff.), die Sündenvergebung (Luk. 7, 47), die mannigfachsten Wunder (Matth. 8, 3 und zahllose andere Stellen). Sie bezeugt ferner seine Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30. 38; 14, 9. 10; 17, 10. 21), seine Anbetungswürdigkeit (Joh. 9, 35 ff. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6); wir schulden ihm Glauben (Joh. 6, 29), Hoffnung (Joh. 14, 13), Liebe (Matth. 10, 37); er ist das Licht der Welt (Joh. 8, 12), Weg, Wahrheit und Leben (Joh. 14, 6), Weltrichter (Matth. 16, 27. Joh. 5, 22 u. a. St.).

2. Ihr Grunddogma hat die Kirche zu allen Zeiten und insbesondere auch in der alten Zeit durch Wort und Tat festgehalten und verteidigt. Alle Väter und Kirchenschriftsteller bezeugen die wahre Gottheit des historischen Christus als überlieferte Glaubenslehre. Wenn einige derselben ihm ein geringeres Wesen als dem Vater zuschrieben, so taten sie solches nicht als Glaubenszeugen, sondern als spekulative Theologen; aber auch als solche zweifelten sie nicht an der Gottheit Christi überhaupt, sie bestimmten nur sein innergöttliches Verhältnis zum Vater ungenügend, vielleicht auch unrichtig. Mit den Vätern stimmen überein die Schriften von Juden, Heiden und Häretikern. Den Glauben an die Gottheit Christi bekannnten die vielen Märtyrer; ihn bekundeten der religiöse Kult der Kirche, die Taufformel, die Dogmologie, die Anfänge der christlichen Kunst. Die Glaubenssymbole lehren von Anfang an, daß die zweite göttliche Person es sei, die in Christo Mensch geworden. Das Nicänum hat diesen Glauben näher formuliert. Die Hauptvorkämpfer des kirchlichen Glaubens während und nach dem Konzil, besonders Athanasius, haben die nicänische Lehre auch mit theologisch-wissenschaftlichen Gründen verteidigt und sie genauer gefaßt als manche vornicänische Väter, welche eben den Gegensatz der arianischen Häresie noch nicht vor sich hatten.

III. Der apologetische Beweis für die Gottheit Christi hat den Juden gegenüber vor allem zu beweisen, daß Christus der im ganzen alten Testament verheißene Messias ist (vgl. Fr. Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, 1907). Den Ungläubigen gegenüber kann man hinweisen auf die Reinheit der Lehre und die übermenschliche Hoheit der Persönlichkeit

Jesu, auf die segensreichen Wirkungen seiner Lehre und seiner Kirche, auf seine Weissagungen und Wunder, insofern sie seine göttliche Sendung, seine Lehre und sein Selbstzeugnis bestätigen sollen. Doch ist zu bedenken, daß nur jene Werke die Gottheit Christi unmittelbar dartun, welche Allmachtswerke im eigentlichen Sinne sind, wenn zugleich hervorgeht, daß Christus sie aus eigener Kraft wirkte. Die übrigen Momente beweisen unmittelbar bloß die göttliche Sendung und die Glaubwürdigkeit und Wahrheit der Lehre Christi, ähnlich wie analoge Werke die göttliche Sendung und Glaubwürdigkeit anderer Personen, der Propheten, der Apostel u. s. w. dartun. Nur mittelbar sind sie Beweise der Gottheit Christi, insofern eben diese Gottheit ein Punkt, ja der wesentlichste Punkt der im ganzen als glaubwürdig erwiesenen Lehre Christi ist.

Zweite Abteilung.

Von der wahren Menschheit Christi.

Literatur (außer der oben S. 185f. angegebenen). J. Dupanloup, Die Geschichte unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi (1884). J. H. Friedlieb, Das Leben Jesu Christi (1887). J. Grimm, Das Leben Jesu, 7 Bde. (2. Aufl. 1890ff.). Didon, Jesus Christus (übersetzt von C. M. Schneider 1895). E. Le Camus, Das Leben unsers Herrn Jesu Christi, 2 Bde. (1895). Speziell über die Leidenfähigkeit der Menschheit handeln G. Patiz, Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach der Lehre des hl. Thomas (1883). J. Rappenhöner, Die Körperleiden und die Gemütsbewegungen Christi (1878). Fr. Schmid, Quaest. selectae ex theol. dogm. qu. 6 (1891).

§ 9. Leugner der wahren Menschheit Christi.

In zweifacher Form trat besonders in den ersten Jahrhunderten die Leugnung einer wahren Menschheit Christi hervor.

1. Die einen leugneten einen wahren menschlichen Leib Christi. Hierher gehören:

a) Die eigentlichen Doketen, welche schon Paulus und Johannes bekämpften, und welche später sehr zahlreich waren, zu welchen viele Gnostiker, dann die Manichäer und Priscillianisten gehören; sie erklären den Leib Christi für ein bloßes Phantasma, ein Scheingebilde;

b) andere Gnostiker und einzelne Anhänger des Apollinaris, ja selbst des Eutyches, behaupteten, Christus habe seinen Leib vom Himmel herabgebracht, derselbe sei anderer Wesenheit als der unsere. Diese Lehre erneuerten verschiedene protestantische Sekten und einzelne Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts.

2. Eine wahre menschliche Seele leugneten:

a) Die Arianer, welche meinten, der geschaffene *Logos* habe in Christo die menschliche Seele vertreten;

b) der jüngere Apollinaris, welcher meinte, der dem Vater wesensgleiche *Logos* habe in Christo die menschliche Seele (genauer den *Noûs* als Geistseele im Unterschiede von der animalischen Seele im platonischen Sinne) vertreten. Er suchte seine Ansicht vor allem

durch zwei Gründe zu stützen: Eine vollständige menschliche Natur, in welcher auch der menschliche *Noös* sei, sei eine vom *Logos* verschiedene Person; als solche habe sie notwendig auch Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse; folglich hätte Christus, wenn er eine menschliche Geistseele gehabt, der Versuchung unterliegen, sündigen und den ganzen Erlösungsplan vereiteln können.

§ 10. Schrift-, Überlieferungs- und Kirchenlehre von der wahren Menschheit Christi.

Folgende vier Sätze stehen dogmatisch fest:

1. Christus ist wahrer Mensch (vgl. Joh. 8, 40. 1. Tim. 2, 5: *Homo Christus Jesus*); es werden ihm in der Schrift menschliche Zustände und Tätigkeiten beigelegt. Die Väter zeigen, daß die ganze Glaubwürdigkeit der Schrift untergraben würde, wenn Christus bloß scheinbar eine menschliche Natur gehabt hätte, daß in diesem Falle seine ganze Erscheinung, sein Leben und auch das ganze Erlösungswerk nur Schein und Trug wären. Die Glaubenssymbole halten von Anfang an wie an der wahren Gottheit, so an der wahren Menschheit Christi fest.

2. Der Sohn Gottes hat einen wahren menschlichen Leib angenommen, und zwar einen gleich dem unsrigen irdischen und sinnlichen, nicht einen vom Himmel mitgebrachten Leib. Das lehrt die Schrift an zahllosen Stellen. Die Väter zeigen, daß mit der Zeugnung der wahren Leiblichkeit Christi auch die Wahrheit der ganzen Erlösung falle. Das den irdischen Mängeln unterworfenen Fleisch mußte erlöst werden durch Verbindung mit Gott, und zwar durch das leibliche Leiden und Sterben des Gottessohnes. *Implicite* lehrt dieses das apostolische Symbolum, *explicite* die Synode zu Toledo 447 (D. 113), das Athanasianum (D. 137), Chalcedonense, (D. 134), das 5. allgemeine Konzil (D. 175), das Symbolum *Leos IX.* (D. 293), die den Waldensern vorgelegte *professio fidei* (D. 368), die *Conf. Mich. Palaeol.* (D. 384), das *Decretum pro Jacobitis* (D. 603).

3. Der wahre Leib Christi war gleich dem unsrigen leidensfähig, sterblich, noch nicht verklärt. Er war unterworfen den Gebrechen der körperlichen Natur als solcher, nur daß diese Gebrechen von Christus frei übernommen wurden und nicht den Charakter einer Sünde oder Sündenstrafe hatten (vgl. Jf. 53, 1—3. Matth. 26, 38. Luk. 22, 43, dann die Väter und die Glaubenssymbole wie oben).

4. Christus hat auch eine wahre menschliche Seele angenommen, näherhin eine mit dem Vermögen vernünftiger Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis und mit Freiheit ausgerüstete, geistige Natur (Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea*; Luk. 23, 46: *In manus tuas commendo spiritum meum*). Christo kam menschliche Erkenntnis, menschlicher Wille zu (Luk. 2, 52; 22, 42), Freude (Joh. 11, 15), Erschütterung des Geistes (Joh. 11, 33), Demut und Sanftmut

(Matth. 11, 29), Gehorsam (Phil. 2, 8ff.). Die Väter sagen: Hätte Christus keinen *Noös* gehabt, so wäre er nur ein Scheinmensch gewesen; die vernünftige Seele bedürfe am meisten der Erlösung und sie könne erlöst werden gerade durch die seelischen Funktionen des Gottmenschen. Ohne menschliche Seele hätte der *Λόγος* würdigerweise auch nicht mit einem menschlichen Leibe sich vereinigen können. Der *Noös* könne, wenn auch in sich etwas Abgeschlossenes, Gott gegenüber sein Fürsichsein verlieren und von Gott angeeignet werden. Die natürliche Fähigkeit zu sündigen könne durch die Verbindung mit Gott gebunden werden unbeschadet der Wahlfreiheit als solcher; denn es gebe nicht bloß eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, sondern auch zwischen Gut und Gut. — Die Lehre des Apollinaris verwarf Papst Damasus 380 zu Rom (D. 29), dann das Konzil zu Konstantinopel 381 (D. 46) und wiederum 553 (D. 182). Die späteren Symbole lehren ausdrücklich, der *Λόγος* habe das Fleisch mit der geistigen Seele oder ein von einer vernünftigen Seele belebtes Fleisch angenommen (D. 134. 137. 195. 237. 356. 408. 601).

§ 11. Der Ursprung der menschlichen Natur Christi.

Der stärkste Beweis für die wahre Menschheit Christi liegt offenbar in der Tatsache, daß er sein Fleisch aus einer menschlichen Mutter angenommen hat. Dadurch wurde Christus zugleich uns stammverwandt und konnte als Glied und Zweig unseres Geschlechtes auch unser neues Haupt werden. Es steht nun bezüglich des Ursprungs der Menschheit Christi folgendes fest:

1. Christus hat sein Fleisch angenommen aus Maria. Dies leugneten einzelne Gnostiker und Apollinaristen, dann die Wiedertäufer und Quäcker. Allein schon in den Weissagungen der Propheten wird Christus angekündigt als Same des Weibes, Abrahams, Davids u. s. w. Das wahre Gezeugtsein Jesu aus Maria lehren besonders Jf. 7, 14. Luk. 1, 35: *Quod nascetur ex te Sanctum*. Matth. 1, 16. 20. Gal. 4, 4; vgl. Matth. 2, 13. Luk. 1, 42. 43; 2, 6. 7. Joh. 2, 1. Röm. 1, 3; 9, 5. Ebenso lehren die Väter und die Symbole. Demnach ist Maria das materielle Prinzip des Fleisches Christi gewesen und hat im wesentlichen wie jede andere Mutter zur Gestaltung des Leibes Christi mitgewirkt.

2. Maria ist aber Mutter des Herrn geworden durch die Wirkung des heiligen Geistes. Dies leugneten alle, welche Jesum für den Sohn Josephs und Marias hielten; es ist aber klar gelehrt Matth. 1, 20: *Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est*. Luk. 1, 35, ferner von allen Vätern und in allen Symbolen. Demnach ist bei Erzeugung des Fleisches Christi die natürliche Determination durch ein materielles, männliches Prinzip ausgeschlossen und eine übernatürliche, wunderbare Determination durch ein rein geistiges Prinzip, eine rein geistige Kraft und Wirksamkeit gelehrt.

3. Christus hat sein Fleisch empfangen in einer rein jung-

fräulichen Zeugung und Geburt. Weder die Empfängnis, noch die Geburt der Menschheit des Herrn verletzten die Virginität seiner Mutter. Maria war somit Jungfrau in partu; sie war es aber auch gewesen ante partum und ist es geblieben post partum, sie ist semper virgo, ἀειπαρθένος. Das ist zunächst ein Vorzug der Mutter des Herrn, aber auch ein Vorzug des menschlichen Ursprungs Christi. — Daß nun Christus von einer Jungfrau empfangen und geboren wurde, leugneten jene, die ihn von Joseph gezeugt sein lassen, dann Iovinian und spätere Calvinisten, welche meinten, Christus sei zwar vom heiligen Geiste empfangen, aber auf gewöhnliche Weise geboren worden. Allein die Jungfräulichkeit Marias vor und in der Geburt ist Glaubenslehre (vgl. Jf. 7, 14: Ecce Virgo concipiet. Matth. 1, 18 ff. Luk. 1, 26 ff.; dann die Väter, besonders Hieronymus gegen Iovinian, die Kirche in ihren Symbolen, Leo I. in seinem Schreiben an Flavian, D. 132, das Konzil von Chalcedon u. s. w., D. 134). Daß Maria aber auch nach der Geburt Christi Jungfrau blieb, leugneten außerdem noch Helvidius, Bonosus, die Antidikomarianiten im 4. Jahrhundert, die Solarden, die Wiedertäufer und viele protestantische neuere Exegeten mit Berufung auf Matth. 1, 18. 25; 12, 46. Allein auch dieses ist, wenn nicht formell definierte Glaubenslehre, so doch veritas catholica. Alle Väter halten daran fest, kirchliche Entscheidungen nennen Maria semper virgo. Auf einer Synode zu Rom 649 (D. 204) ward es ausdrücklich gelehrt, ebenso von Paul IV. gegen die Sozinianer (D. 880). — Trotzdem war die Ehe Marias mit Joseph eine wahre und wirkliche, nur mit beiderseitigem freien Verzicht auf deren Vollzug.

Dritte Abteilung.

Von der Verbindung der Menschheit mit der Gottheit in Christo zur Einheit einer Person; die sogenannte unio hypostatica.

Erstes Kapitel.

Positiv-dogmatische Lehre von der hypostatischen Union.

§ 12. Die Lehre von der Einheit der Person Christi gegenüber dem Nestorianismus.

Literatur. Garnerius, De haeresi et libris Nestorii (bei Migne, Patr. lat. XLVIII). J. Kopallit, Cyrillus von Alexandrien (1881). E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Gesele, Conciliengeschichte, 2. Bd.

I. Schon die Häupter der antiochenischen Schule, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste unterschieden in Christo zwei Söhne, den vollständigen Sohn Gottes und den vollständigen Sohn Davids, den Sohn Gottes dem Wesen nach und der Gnade nach. Ersterer sei nicht eigentlich Mensch geworden, er habe nur dem letzteren, dem aus Maria geborenen Menschen Jesus, einge-

wohnt. Darum sei auch Maria nicht im eigentlichen Sinne Gottesgebärerin; sie sei das nur, insoferne Gott in dem von ihr geborenen Menschen war. Die Konsequenz dieser Anschauung zog Nestorius, indem er, wenn auch nicht gerade dem Worte nach, so doch der Sache nach wie zwei Naturen, so auch zwei Personen in Christo lehrte, die nur äußerlich und moralisch verbunden seien. Zunächst wendete er sich in Predigten gegen die Bezeichnung Marias als Gottesgebärerin (*θεοτόκος*). Seine Grundanschauung ging dahin, Christus sei der Mensch, der mit Gott verknüpft ist, die Menschwerdung sei Annahme eines Menschen, Einwohnung Gottes in einem Menschen, *Λόγος* und Menschheit seien in ihren Zuständen und Tätigkeiten durchaus auseinander zu halten; man dürfe darum in Christo die menschlichen Prädikate nicht eigentlich auf Gott übertragen. Folglich könne man auch nicht sagen, Gott sei aus Maria geboren worden, oder die letztere sei Gottesgebärerin, sie sei nur Christusgebärerin (*Χριστοτόκος*).

II. Für die Einheit der Person Christi gegen den Nestorianismus spricht:

1. Die Schrift. Sie sagt vom göttlichen *Λόγος*, er selbst sei Mensch geworden (Joh. 1, 14: *Verbum caro factum est*. Phil. 2, 7. Gal. 4, 4), sie legt einem und demselben Christus göttliche und menschliche Attribute bei (Joh. 3, 13. Apg. 3, 15; 20, 28. Röm. 9, 5: *Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus*. 1. Kor. 15, 47). Sie nennt endlich den aus Maria Geborenen Gottes Sohn, bezeichnet also wenigstens indirekt Maria als Gottesgebärerin (vgl. Jf. 7, 14. Matth. 1, 23. Luk. 1, 35. Gal. 4, 4; auch Luk. 1, 42—43. Röm. 1, 3).

2. Die Väter vor Nestorius lehren im wesentlichen wie die Schrift. Gegenüber den verschiedenen Häresien halten sie fest an der Identität des aus Maria Geborenen und des Sohnes Gottes in dem Sinne, daß ein und dasselbe Subjekt zugleich als Gott und als Mensch bezeichnet werde und zugleich Gott und Mensch sei. Ihre Ausdrücke und Analogien für die Einigung der Gottheit und Menschheit in Christo stehen im großen und ganzen im Gegensatz zur nestorianischen Auffassung, mögen sie auch nicht immer bestimmt genug sein oder auf den ersten Blick hic und da sogar nestorianisierend erscheinen, wenn sie z. B. Christum den Träger des *Λόγος*, den Tempel, die Wohnung des *Λόγος* nennen.

3. Die Kirche sagt im apostolischen und nicänischen Glaubensbekenntnis von dem einen Christus Göttliches und Menschliches aus, hält also deutlich genug fest an der Einheit der Person Christi. Das Konzil von Ephesus (431) hat die Lehre Cyrills von Alexandrien in seinen drei Briefen und zwölf Anathematismen gegen Nestorius zur Kirchenlehre gemacht (D. 73 sqq.). Demnach ist Christus Einer im strengsten Sinn, nicht Zwei. Die Verbindung der Gottheit und Menschheit ist eine wahre und eigentliche Einigung der

beiden Substanzen zur Konstitution des einen Christus als eines unteilbaren Wesens. Sie ist *ένωσις κατ' ύπόστασιν* oder *κατά φύσιν, ένωσις φυσική*, d. h. nicht etwa eine für den *Λόγος* physisch notwendige Einigung mit der Menschheit, wie Theodoret den Ausdruck faßte, auch nicht eine Vermischung der beiden Naturen, wie die späteren Monophysiten die Sache auslegten, sondern eine solche Einigung, bei der die beiden unverfehrt bleibenden Endglieder derselben ein Gesamtwesen konstituieren. Dieses Gesamtwesen nun ist der eine Christus, die eine inkarnierte Hypostase oder auch *φύσις*; das heißt wiederum nicht, die Endglieder der Einigung seien eine Natur geworden, nur das Resultat derselben heißt die eine fleischgewordene *φύσις* des *Λόγος*; von dieser einen Hypostase oder *φύσις* nun könne man Göttliches und Menschliches eigentlich und wahrhaft ausagen; also sei auch Maria wahrhaft Gottesgebärerin.

III. Im Gebrauch der Worte *φύσις* und *ύπόστασις* hat Cyrillus noch keine feste Terminologie. Er kann darum, wenn er die Endglieder der Einigung ins Auge faßt, auch zwei *φύσεις* in Christo zugeben, wie er solches getan hat bei der Union mit den Antiochenern 433. Die Konzilien zu Chalcedon (451, D. 134) und Konstantinopel (553, D. 172 sqq.) haben, insbesondere das letztere durch Verwerfung der berühmten drei Kapitel, die letzte Wurzel der nestorianischen Anschauung verurteilt und ihr gegenüber das Dogma auch formell vollendet. Hiernach sind in Christo zwei Naturen zu einer Hypostase oder Person geeinigt, nämlich zur Logosperson, welche zur göttlichen Natur hinzu noch eine wahre, vollständige menschliche Natur angenommen hat aus Maria und dadurch Sohn der Jungfrau geworden ist, gleichwie letztere wahrhaft Gottesgebärerin. Wegen dieser persönlichen Eigenschaften können die Attribute der göttlichen, wie der menschlichen Natur von der einen gemeinsamen Person im eigentlichen Sinne ausgesagt werden.

§ 13. Die Lehre von der Einheit der Person Christi gegenüber dem Adoptianismus.

Literatur. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, S. 102 ff. II, S. 390 ff. Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, S. 261 ff. Hefele, Conciliengeschichte III, 642 ff. (2. Aufl.).

I. Im 8. Jahrhundert trat im Abendland ein Ableger des Nestorianismus auf in dem sogenannten Adoptianismus, dessen Hauptvertreter Elipandus von Toledo und Felix von Urgel waren. Diese kamen mit Berufung auf einige Väterstellen und besonders mit Beziehung auf die mozarabische Liturgie dazu, in Christo einen Unterschied zu machen zwischen dem natürlichen Sohne Gottes und dem adoptierten Sohne Gottes oder dem natürlichen Sohn der Jungfrau. Seiner Gottheit nach sei Christus natürlicher Sohn Gottes, seiner Menschheit nach Adoptivsohn Gottes, Sohn Gottes aus Gnade, ähnlich wie die übrigen Menschen es

werden bei der Taufe, wenn auch in ganz bevorzugtem Sinne. Sie kamen so zur Annahme von zwei Söhnen in Christo und trennten eben damit, wenn es auch nicht in ihrer Absicht lag, den einen Christus in zwei Personen und gerieten insofern in Nestorianismus.

II. Dem Adoptianismus gegenüber ist es Dogma, daß Christus auch als Mensch natürlicher Sohn Gottes ist. Das lehren mittelbar wenigstens die Schrift, die ältere Tradition und auch die Kirche in ihren älteren Symbolen. Gegen den Adoptianismus traten viele Theologen auf, besonders Alkuin; es wurden viele Synoden gehalten, besonders zu Frankfurt (794, D. 253 sqq.), deren Beschlüsse Hadrian I. bestätigte. Hiernach ist Christus auch als Menschensohn der natürliche Sohn Gottes und kein Adoptivsohn. Nur eine menschliche Natur hat Christus aus Gnade angenommen, aber keine menschliche Person. Darum ist in ihm kein aus Gnade angenommener Sohn. Er war natürlicher Sohn Gottes von Ewigkeit her, nahm als solcher menschliches Fleisch an und blieb natürlicher Sohn Gottes auch im Fleisch und konnte als solcher keine Gnade empfangen. Wenn er auch seiner Menschheit nach die heiligmachende Gnade besaß, so doch nicht die Gnade der Adoptivsohnschaft, wie andere Menschen sie haben können.

III. Ein verfeinerter Adoptianismus trat wiederum auf im 12. Jahrhundert bei manchen scholastischen Dialektikern, welche die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo bloß als eine akzidentelle Vereinigung derselben ansahen, welche dem ewigen Gottessohn um seiner Unveränderlichkeit willen ein Werden, also auch ein Menschwerden im eigentlichen Sinne absprachen und behaupteten, er sei in der Menschwerdung nichts geworden, er habe sich bloß vereinigt mit dem homo assumptus, dem nicht Anbetung, sondern bloß Verehrung gebühre. Solche Anschauungen finden sich bei Abälard, Gilbert von Poitiers, Petrus Lombardus und anderen in Frankreich. Sie verbreiteten sich auch nach Deutschland, besonders nach Bayern. Insofern diese Dialektiker es in Abrede stellten, daß der λόγος in der Menschwerdung etwas geworden sei, wurden sie von ihren Gegnern des Nihilianismus oder des Nihilismus angeklagt. Ihre Hauptgegner waren in Frankreich Walter und Hugo von St. Viktor, besonders der heilige Bernhard, in Deutschland Arno und Gerhoch von Reichersberg. Alexander III. verwarf zuletzt den Satz des Lombarden: Christus non est aliquid secundum quod homo (D. 330).

§ 14. Die Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christo gegenüber dem Monophysitismus.

Literatur. Assemani, Bibl. orient., tom. II. Diss. de Monophysitis. Ph. Ruhn, Die Christologie Leos I. (1894). Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd.

I. Sehr viele Gegner des Nestorius faßten nicht bloß wie Cyrillus das Produkt der Einigung des Göttlichen und Mensch-

ſichen in Chriſto, ſondern auch die Endglieder der ſelben, wenigſtens nach geſchehener Einigung, als *μία (μὴν) φύσις*. Dieß widerſprach ganz entſchieden der Lehre Cyrills und deſ Ephesineums, und ſo entſtand der Streit zwiſchen Monophyſitismus und Diophyſitismus. Haupt deſ erſteren wurde alſbald Eutyches. Aus übereiſrigerer Gegenſatz gegen den Neſtorianismus wollte er nach der Einigung nicht mehr zwei Naturen in Chriſto annehmen; nur vor der Einigung ſeien eſ zwei geweſen. Die neue Häreſie zerfiel bald in verſchiedene Sekten, indem man die Einigung der Gottheit und Menſchheit in Chriſto entweder auffaßte als Verwandlung (*τεοποίη*) der Menſchheit in die Gottheit oder als Miſchung (*συγγυοις*) beider zu einer dritten Subſtanz oder als derartige Verbindung (*σύνθεσις*) beider, daß wohl beide ihre Weſenheit beibehalten, aber ihre weſentliche Beſchaffenheit modiſizieren. Der Grund, weßhalb ſie alle in Chriſto nur eine Natur annahmen, war die falſche Vorausſetzung, daß zwei Naturen notwendig auch zwei Hypoſtaſen ſeien. Wollte man alſo den Neſtorianismus vermeiden, ſo müſſe man wie eine Hypoſtaſe, ſo auch eine Natur in Chriſto annehmen.

II. Gegen den Monophyſitismus ſpricht

1. indirekt die Schrift. Sie ſetzt nämlich Chriſto göttliche und menſchliche Attribute bei. Jedes göttliche Attribut iſt aber Gottes Weſen ſelbſt, und jedes menſchliche Attribut ſetzt in ihm die menſchliche Natur voraus. Sie unterſcheidet in Chriſto ausdrücklich *Λόγος* und *Fleiſch* (Joh. 1, 14), Gottheit und Menſchheit (Phil. 2, 6—7). Über dieß iſt durch den ganzen Gottesbegriff der Schrift ausgeſchloſſen, daß er einer Ergänzung durch die Kreatur irgendwie bedürftig oder auch nur fähig wäre.

2. Die Väter heben ebenſo nachdrücklich die Zweifelt der Naturen, wie die Einheit der Perſon Chriſti hervor. Wenn manche derſelben von einer *ἡγάσις* oder *μίασις* der Naturen geſprochen hatten, ſo wollten ſie damit nur die innere Durchdringung derſelben gleich zwei miteinander vermengten Flüſſigkeiten betonen, nicht aber lehren, daß die Naturen ſelbſt ineinander übergehen, wie aus anderweitigen Zeugniſſen beſtimmt hervorgeht.

3. Kirchlicherſeits ward der Monophyſitismus verworfen durch daſ dogmatiſche Kathedralschreiben Leoſ I. (449), durch daſ Konzil zu Chalcedon (451) und daſ ſymbolum Athanaſianum:

a) Leo ſpricht ſich dahin auſ, daß die menſchliche Subſtanz in der Vereinigung mit der göttlichen ebenſo in ihrer Natur fortbeſtehe wie die göttliche Subſtanz deſ *Λόγος*, daß alſo Chriſtuſ nicht bloß auſ einer Verbindung zweier Naturen hervorgegangen ſei, ſondern auſ zwei Naturen beſtehe und in zwei Naturen exiſtiere, und daß jede Natur ihre eigentümliche Betätigungsweiſe beſiße (D. 132 ſqq.).

b) Daſ Konzil von Chalcedon erklärt, Chriſtuſ ſei, wie *ἀδιαφύτοις* und *ἀχωρίτοις*, ſo auch *ἀτρέπτως* und *ἀσυγχύτως* in zwei Naturen (*ἐν δύο φύσεσιν*). Der Unterſchied der Naturen werde

durch die Einigung nicht aufgehoben, sondern die Eigentümlichkeiten derselben bleiben gewahrt, indem sie nur zu einer Person zusammengehen (D. 134).

c) Ganz ähnlich das Athanasianum. Wenn das letztere die Einheit der Gottheit und Menschheit in Christo zu einer Person mit der Einheit von Leib und Seele im Menschen vergleicht (*Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*), so will es damit nur sagen, daß, gleichwie Leib und Seele eine menschlichen Person sind, so auch Gottheit und Menschheit in Christo nur eine Person seien. Es will die Analogie nicht weiter ausdehnen und nicht etwa im Sinne der späteren Monophysiten lehren, daß, wie Leib und Seele im Menschen eine Natur sind, so auch Gottheit und Menschheit in Christo eine Natur seien (D. 137).

4. Auch die Vernunft erweist den Monophysitismus als innerlich unmöglich; denn entweder führt er geradezu in eine pantheistische Verwandlung der göttlichen Substanz in die menschliche, oder der menschlichen in die göttliche, oder beider in eine dritte, was der Vernunft widerspricht, oder er führt in die anthropomorphistische Lehre, daß in Christo Gottheit und Menschheit zu einer dritten synthetischen Natur zusammengegangen seien, wie im Menschen Leib und Seele. Auch dadurch würde die göttliche Natur als ergänzungsfähig durch die menschliche aufgefaßt und in ein Abhängigkeitsverhältnis zu letzterer gesetzt, und das wäre eine vernunftwidrige Vermenschlichung Gottes.

§ 15. Die Lehre von der Zweiheit der Willen und der Energien in Christo gegenüber dem Monotheletismus.

Literatur. Fr. Combefis, *Historia haeres. Monoth.* (1648). Assemani, *Bibl. orient.*, tom. IV. Hefele, *Conciliengeschichte*, 3. Bd.

I. Um die Monophysiten wieder mit der Kirche zu vereinigen, beschränkte der Patriarch Sergius von Konstantinopel im 7. Jahrhundert den Unterschied der Naturen auf den Unterschied der Substanzen als solcher, räumte aber ein, daß wegen der Einheit der Person Christi alle Tätigkeit in ihm unmittelbar und ausschließlich von dem göttlichen Prinzip ausgehe. Er lehrte also in Christo wohl zwei Naturen, aber wegen der Einheit der Person nur einen Willen und ein Wirken. Seine Anhänger suchten zu zeigen, daß man bei Annahme von zwei Willen in Christo auch zu zwei Christus (zwei Personen in Christo) komme oder mindestens zu einem unerträglichen Zwiespalt zwischen dem absolut guten, göttlichen und dem schwachen, menschlichen Willen in Christo. Die strengeren unter ihnen führten jegliche Tätigkeit Christi unmittelbar auf das göttliche Prinzip zurück. Die gemäßigteren ließen wenigstens alle eigentlichen Willensentscheidungen nur vom göttlichen *Λόγος* gefaßt sein.

II. Zwei Tätigkeiten und zwei Willen Christi lehrt

1. die Schrift. Sie spricht Christo die verschiedensten menschlichen Tätigkeiten und menschlichen Affekte zu und unterscheidet ausdrücklich einen menschlichen und einen göttlichen Willen in Christo (vgl. Joh. 5, 30: *Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*; 6, 38. Matth. 26, 38—39; ferner Matth. 26, 17. Mark. 7, 24; 9, 29. Luk. 22, 42: *Non mea voluntas, sed tua fiat*. Joh. 1, 43; 7, 1 u. a. St.).

2. Die älteren Väter sagen von Christo menschliche Tätigkeiten und Willensentschlüsse aus, ohne ihm deshalb Wahlfreiheit zwischen Gut und Böses zuzuschreiben. Gegen die neue Lehre kämpften besonders Sophronius, Maximus Confessor und Johannes Damascenus.

3. Implicite hatte schon Leo I. den Monotheletismus verworfen. Eine Synode zu Rom unter Martin I. (649) schloß aus der Zweiheit der Naturen auf zwei *naturales voluntates et operationes* in Christo (D. 211 sqq.), ebenso das Schreiben des Papstes Agatho an die griechischen Kaiser (D. 235) und das 6. allgemeine Konzil (680, D. 238).

4. Die Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen in Christo ergibt sich auch als theologische Folgerung aus anderen Dogmen:

a) Schon in Gott selbst gibt es neben den rein persönlichen Tätigkeiten, z. B. der Zeugung, allen drei Personen gemeinsame natürliche Tätigkeiten, z. B. die Schöpfung.

b) Sollte Christus uns wahrhaft erlösen und für uns verdienen, so mußte er, da eine göttliche Person und eine rein göttliche Tätigkeit als solche nichts verdienen können, einen menschlichen Willen und eine menschliche Wirkungsweise haben.

c) Hätte Christus bloß eine menschliche Natur ohne alle und jede menschliche Tätigkeit gehabt, so wäre alles, was die Schrift von seinen menschlichen Tätigkeiten berichtet, bloßer Schein gewesen. Wir kämen also auf Dofetismus hinaus.

d) Zudem ist eine Natur ohne alle und jede Tätigkeit ein philosophischer Widerspruch.

III. Die Kirche und die Väter lehren gegenüber dem Monotheletismus über das menschliche Wollen und Wirken Christi positiv noch Folgendes:

1. Aus dem Fortbestand der menschlichen Natur und ihrer Eigenheit folgt von selbst die Besonderheit des menschlichen Wollens und Wirkens in Christo gegenüber dem göttlichen, und zwar war in Christo der sogenannte *appetitus naturalis*, ferner das geistige Strebevermögen überhaupt als ein vom göttlichen verschiedenes Vermögen der Tätigkeit und des Handelns.

2. Wegen der hypostatischen Einigung der Naturen steht aber in Christo das menschliche Wollen und Wirken in einem ganz

eigenartigen Verhältnis zu seinem göttlichen Willen. Träger und Inhaber des menschlichen Willens und Wirkens ist seine göttliche Person. Darum ist in Christo nur ein Willender und ein Wirkender. Wegen der persönlichen Einigung der Naturen wirkt ferner auch jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigene. Das menschliche Prinzip des Handelns wirkt in Gemeinschaft mit dem göttlichen vor allem deshalb, weil es in diesem subsistiert und darum nur durch dieses als Prinzip des Handelns vollendet wird. Es steht ferner unter dem dauernden Einfluß des göttlichen Prinzips, welches alle unangemessenen Passionen fernhält, jede ethische Unvollkommenheit ausschließt und zu allem auch effective mitwirkt. Das göttliche Prinzip in Christo macht bei denjenigen Wirkungen nach außen, bei welchen die Mitwirkung des menschlichen Prinzips möglich, zulässig oder angemessen ist, die Tätigkeit des letzteren zum Mittel der Ausführung seines Willens.

3. Vermöge des eigentümlichen Wesens Christi kann man auch reden von einem eigentümlichen Wirken desselben. Die Väter haben hierfür die Bezeichnung *ἐνέργεια θεαρχική*, gottmenschliche Wirkksamkeit. Man kann darunter verstehen jede von dem göttlichen Prinzip beeinflusste, menschliche und jede in ihrer äußeren Wirkksamkeit durch die Menschheit vermittelte, göttliche Tätigkeit Christi. Maximus Confessor und Johannes Damaskenus verstehen aber darunter bloß die unter menschlicher Mitwirkung stattfindenden göttlichen Handlungen, sowie jene besonderen menschlichen Handlungen, welche unter göttlicher Mitwirkung eine göttliche Wirkung bezwecken und erzielen. Sie unterscheiden deshalb in Christo rein göttliche, rein menschliche und gottmenschliche Handlungen.

§ 16. Die Lehre von der hypostatischen Union gegenüber verschiedenen Irrtümern der neueren Zeit.

I. Luther lehrte, um gegen Zwingli und andere die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle festhalten zu können, die sogenannte ubiquitas (Allenthalbenheit) des Leibes Christi. Wegen seiner Einigung mit Gott sei das Fleisch Christi allgegenwärtig, also auch im Brote vorhanden. Er lehrte eine reale Übertragung der wesentlich göttlichen Eigenschaften an die Menschheit Christi und nannte dieselbe *communicatio idiomatum*. Die alten Lutheraner hielten fest an der Grundanschauung Luthers, wonach die göttlichen Eigenschaften, zunächst Allgegenwart, aber auch Allwissenheit und Allmacht auf die menschliche Natur Christi real übergegangen seien. Sie stritten aber darüber, ob Christus die göttlichen Eigenschaften von Anfang an auch gebraucht habe oder nicht. — Diese ganze alt-lutherische Christologie führt auf Monophysitismus hinaus. Es spricht gegen sie

1. die Schrift (Joh. 11, 15. Luk. 24, 51. Apg. 3, 21);

2. die Väterlehre;

3. das 2. Konzil zu Nicäa (787, D. 248: *Christus circumscriptus secundum humanitatem*);

4. auch die Vernunft. Könnten nämlich in Christo Gottheit und Menschheit das nämliche wirken, so wäre ihre Wirksamkeit nicht mehr zu unterscheiden und folglich auch nicht mehr die wirkenden Naturen in ihm. Könnte die menschliche Wesenheit Jesu eine gottgleiche Wirksamkeit haben, dann müßte man das ganze irdische Leben Jesu doketisch deuten und konsequent annehmen, alle geschöpflichen Wesenheiten könnten eine gottgleiche Wirksamkeit haben. Dann wären aber die Wesenheiten als solche nicht mehr unterscheidbar; sie wären nur dem Scheine nach unterschieden, und die Konsequenz wäre ein vernunftwidriger, universaler Doketismus oder Phänomenalismus.

II. Auf katholischer Seite ward nach dem Vorgange eines Berruyer und Stattler von den Güntherianern eine neue Form des Nestorianismus gelehrt. Günther meinte, Persönlichkeit sei nichts anderes als Selbstbewußtsein. Er nahm darum in Christo eine zweifache Persönlichkeit an. Die Einheit der Person in ihm sei nur eine formale, d. h. sie bestehe in dem bloßen Bewußtsein der beiden Naturen um ihr wechselseitiges Verhältnis und in der Hegemonie der göttlichen Person über die menschliche. Gegen diese Richtung gilt alles, was gegen den Nestorianismus gesagt wurde. Rein spekulativ betrachtet wäre es allerdings möglich, daß eine bloß mystische Gnadeneinigung, eine innige Durchdringung einer menschlichen Persönlichkeit durch eine göttliche stattfinden würde; keineswegs aber kann die Vernunft beweisen, daß nur eine solche Vereinigung der Gottheit und Menschheit möglich ist, daß der Dualismus von göttlicher und menschlicher Persönlichkeit nicht überwunden werden könne durch hypostatische Einigung einer Menschheit mit der göttlichen Logosperson. Vgl. Clemens, *Die spekulative Theologie* N. Günthers (1853). Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 3. Bd., S. 60 ff.

III. Insofern die neuere rationalistische und protestantische Theologie in Christo noch irgendwie eine Einigung des Göttlichen und Menschlichen anerkennt, lassen sich drei Grundrichtungen derselben unterscheiden:

1. Im 18. Jahrhundert stand man meist auf deistischem Boden und vermochte von hier aus keine persönliche Einigung der Menschheit mit der Gottheit zu fassen.

2. Seit dem 19. Jahrhundert standen viele auf dem pantheistischen Boden einer Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie. Sie faßten von da aus die Inkarnation als allgemeine Menschwerdung Gottes in der Gesamtheit der Menschheit. Christus habe die Idee der Menschwerdung Gottes nur in graduell, vielleicht auch in qualitativ höherer Weise als die übrigen Menschen zur Darstellung ge-

bracht, er habe die Idee der Menschwerdung Gottes in sich urbildlich dargestellt; so besonders die Schule Schleiermachers.

3. Viele suchen auch von einem theistischen Standpunkte aus eine Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu erfassen, sind aber beherrscht von einem falschen Persönlichkeitsbegriff, indem sie zwischen geistiger Natur und Person nicht gehörig unterscheiden. Sie zerfallen in zwei Richtungen:

a) Die einen halten in Christo von Anfang an nur eine Person fest, müssen aber dann konsequent lehren, der göttliche Logos habe bei der Menschwerdung in seiner göttlichen Seinsweise sich selber beschränkt. Die Logosnatur sei von Anfang an vermenschlicht worden, die menschliche Natur aber sei durch den aus seiner Selbstentäußerung in seine Herrlichkeit zurückkehrenden *Logos* vergöttlicht worden; sie lassen also alle göttlichen Eigenschaften, ja das göttliche Wesen selbst real in die Menschheit übergehen oder die Menschheit werden, lehren folglich eine Kenotik, die noch viel weiter geht als die der Altlutheraner.

b) Andere fassen die Menschwerdung Gottes in Christo als eine erst allmählich wachsende, lehren eine vom *Logos* verschiedene menschliche Persönlichkeit Christi, die sich allmählich immer inniger mit der Logospersönlichkeit verbinde. — Wie die erstere Richtung auf Monophysitismus hinausführt, so die letztere auf Nestorianismus.

Zweites Kapitel.

Spekulativ-dogmatische Lehre von der hypostatischen Union.

Literatur (außer der S. 185 f. angegebenen). F. Albert, Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas (1889). Fr. Schmid, Quaestt. sel. ex theol. dogm. qu. 5. J. B. Terrien, S. Thomae doctrina sincera de unione hyp. Verbi cum humanitate (1894).

§ 17. Die hypostatische Union in sich selbst. Formelle Bezeichnungen und Analogien derselben.

I. Zwei oder mehrere Substanzen können miteinander entweder bloß äußerlich oder innerlich verbunden werden. Die innerliche Verbindung kann wiederum in der Weise geschehen, daß aus den geeinten Substanzen nur ein moralisches oder akzidentelles Ganzes entsteht, oder in der Weise, daß aus ihnen ein substantielles Ganzes wird. Substanziell können die Substanzen wiederum zweifach sich verbinden, entweder so, daß sie nach ihrer Verbindung nur mehr eine Natur bilden und einen Träger haben, oder auch so, daß sie zwar einen gemeinsamen Träger haben, als Naturen aber noch verschieden bleiben.

Die Einigung der göttlichen und menschlichen Substanz in Christo ist keine rein äußere; sie ist auch keine bloß moralisch oder akzidentell innerliche, wie sich Gott auf mystische Weise einigt mit den gerechtfertigten und beseligten Creaturen. Sie ist vielmehr eine

substanzielle (vgl. das Konzil zu Rom unter Martin I. can. 6 und 8, D. 207 sqq., can. 2 des Ephesinums, D. 74).

Sene Einigung ist aber keine substanzielle in dem Sinne, daß aus den geeinten Substanzen eine neue dritte Natur oder Wesenheit hervorginge (vgl. Chalcedonense, Athanasianum: *Unus non conversione divinitatis in carnem, non confusione substantiae, und Toletanum*); noch viel weniger ist sie eine pantheistische Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche oder der menschlichen in die göttliche (vgl. Athanasianum). Sie ist vielmehr substantiell in dem Sinne, daß die geeinten Substanzen als Naturen auch nach der Einigung noch verschieden bleiben und nur einen gemeinsamen Träger, eine gemeinsame Hypostase haben. Sie ist also eine persönliche oder hypostatische Einigung (vgl. Athanasianum und Chalcedonense).

II. Für den Sprachgebrauch, durch welchen man sowohl die Elemente der Union wie diese selber ihrem spezifischen Charakter nach seit den großen christologischen Kämpfen immer einhelliger und bestimmter bezeichnete, war zunächst die Redeweise bezüglich der Trinitätslehre maßgebend (vgl. II. Buch, § 55 und die dort angegebene Literatur). Ausgehend davon, daß, was in der Trinität eins ist, in Christo verschieden sei, und was in der Trinität verschieden ist, in Christo eins sei, bezeichnete man das Eine in Christo als *ὑπόστασις*, *persona*, *subsistentia*, die verschiedenen Dinge aber als *φύοις*, *natura*, *Wesenheit*. — Die zwei in Christo verschiedenen Elemente stehen aber zu dem einen Subjekte nicht im gleichen Verhältnisse; während nämlich die Gottheit mit jenem Subjekte selber identisch ist und es dem ganzen Sein nach konstituiert, setzt die Menschheit das göttliche Subjekt bereits als in sich vollendet voraus, tritt zu demselben nur hinzu als etwas, wodurch das göttliche Subjekt ein zweites Sein in einer neuen Art empfängt. Zwischen der Menschheit und der Gottheit besteht kein Verhältnis der Identität, sondern es erfolgt nur eine Einigung, und zwar eine solche, wodurch eine neue Substanz der bereits in sich vollendeten Person wahrhaft angehört. Diese Einigung ist insofern rein persönlich, als sie in keiner Weise abzielt auf Ergänzung oder auf Beschränkung der ursprünglichen Natur der Hypostase, sondern nur auf Aufnahme einer neuen Substanz. — Dieses eigentümliche Verhältnis zwischen der göttlichen Hypostase und der menschlichen Natur in Christo brachte es mit sich, daß man den Begriff und die Funktionen der Hypostase im Verhältnis zur Natur überhaupt nach der Richtung ihrer Verschiedenheit hin näher bestimmte, daß man betonte, Hypostase sei nicht einfach eine besondere Substanz, sondern ein gegenüber jeder anderen Substanz in sich abgeschlossenes, durch sich selbst getragenes, für sich bestehendes Ganzes. So kam man namentlich in der Scholastik dazu, unter Hypostase eine für sich bestehende und zugleich inkommunikable Einzelsubstanz zu verstehen, unter Per-

son aber eine solche Einzelsubstanz, wenn sie dem Bereiche der vernünftigen Kreaturen angehört. Diese so gewonnenen Begriffe wendete man dann hinterher wieder auf die Christologie wie auf die Trinitätslehre an.

III. Da Christus aus verschiedenen, miteinander verbundenen Substanzen besteht, so ist sein Gesamtwesen zusammengesetzt. Zunächst ist seine menschliche Natur zusammengesetzt mit der von ihr wesentlich verschiedenen göttlichen Person. Zusammengesetzt sind in Christo zwei wesentlich verschiedene Naturen in einer Person, und da die menschliche Natur Christi wieder in eine seelische und leibliche zerfällt, so kann man sogar eine Zusammensetzung dreier Substanzen von Christus aussagen. Da das Wesen Christi ein persönliches ist, so kann und muß man weiterhin auch sagen, Christus sei eine zusammengesetzte Person, *persona composita*, *ὑπόστασις σύνθετος*, oder die Person Christi sei zusammengesetzt, wie die Väter in der Tat sich ausdrücken und wie schon das 5. (D. 175) und das 6. Konzil es sanktioniert haben. Man darf aber die Person Christi nicht zusammengesetzt nennen, wenn man darunter das persönliche Prinzip, die Persönlichkeit Christi als solche versteht. — Wegen seiner Zusammensetzung aus Gottheit und Menschheit ist Christus ein gottmenschliches Wesen und eine gottmenschliche Person, wofern man unter Person auch hier nicht das personbildende Prinzip als solches meint.

IV. Formelle Bezeichnungen für das zusammengesetzte Wesen oder die zusammengesetzte Person Christi sind nach Kanon 2 des Ephesinums vor allem *Λόγος σαρκωθεὶς*, *verbum incarnatum*. Aber auch der einfache Name Christus drückt, obwohl bildlich, so doch höchst prägnant das compositum des Verbum incarnatum mit Hinweis auf seine zwei Naturen aus. Christus ist der Gesalbte schlechthin. Versteht man nun unter *χρίσμα* hier nicht etwa eine materielle Salbe, auch nicht etwa eine bloß moralische Weihe, sondern eine substantielle, geistige Salbe oder vielmehr die höchst geistige, göttliche Substanz, welche anderen Substanzen gegenüber überhaupt allein den Charakter eines wahren *χρίσμα* haben kann, so ist die Bezeichnung „der Gesalbte“, „*ὁ Χριστός*“ höchst angemessen für den Herrn. Er heißt der Gesalbte, weil er hervorgeht aus der Salbung einer geschöpflichen Natur mit der göttlichen Substanz des *Λόγος*, weil ferner das *χρίσμα* oder die göttliche Substanz bei ihm bereits eingeschlossen ist in der Konstitution seines Wesens, und weil er auch durch sich selbst Gesalbter ist. — Als nichtbildlicher, aber auch weniger prägnanter Ausdruck entspricht in der Schrift dem Namen Christus noch der andere Name „Der Heilige“ oder „Der Geheiligte Gottes“ (vgl. Ph. Friedrich, Der Christus-Name im Lichte der alt- u. neutest. Theologie, 1905).

V. Metaphysisch kann die hypostatische Union noch näher bestimmt werden als substantielles Vollendetsein der menschlichen Natur durch Mitteilung der göttlichen Person an sie zur Konsti-

tution eines substantziellen Ganzen. Nach einer tieferen Philosophie kann aus zwei oder mehreren Elementen ein substantzielles Ganzes nur dadurch entstehen, daß das niedere Element durch ein höheres Prinzip innerlich vollendet wird, daß also das erstere zum zweiten sich verhält wie *potentia substantialis* zum *actus substantialis*, und daß die Einigung selbst eine *actuatio substantialis* ist. Dieser allgemeine philosophische Grundsatz gilt für die Einigung des natürlichen Menschen aus Leib und Seele sowie für die Einigung der Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person. Während aber beim Menschen Leib und Seele sich verhalten wie Materie und Form, und beide vereinigt werden nicht bloß zu einer Person, sondern auch zu einer Natur, entsteht bei Christus aus der Verbindung des niederen Elementes mit dem höheren Prinzip nur eine Person, nicht auch eine Natur. Darum haben die Scholastiker den Logos der Menschheit gegenüber nicht als *forma substantialis* aufgefaßt und die hypostatische Union nicht als *informatio humanitatis per verbum*, sie haben den *Λόγος* terminus *substantialis* humanitatis, die Union aber *terminatio humanitatis per verbum* genannt. Trotzdem wäre auch die erstere Auffassung berechtigt und ist dieselbe namentlich von den griechischen Vätern nahegelegt, wenn man nur die Ausdrücke in einem etwas weiteren Sinne als gewöhnlich nimmt.

VI. Zur Veranschaulichung der hypostatischen Union dienen vor allem folgende Analogien aus dem Bereiche der natürlichen Schöpfung:

1. Die Einigung des menschlichen Leibes mit der in denselben eingegossenen Seele;
2. das durch Einpflanzen eines Pfropfreises entstehende Verwachsen desselben mit dem gepfropften Stamme;
3. die im Namen „Christus“ angedeutete salbende Einmischung einer höheren Substanz in eine niedrigere, welche namentlich von den Vätern sehr häufig angewendet wird. Die Skotisten und Nominalisten haben als Analogie der hypostatischen Union vor allem das Verhältnis von Substanz und Akzidens geltend gemacht. Allein gerade im Zusammenhang mit dieser Analogie haben sie die Einheit Christi selbst allzusehr gelockert.

§ 18. Die hypostatische Union in ihrem Verhältnis zu den beiden Elementen derselben. Modalitäten und Bedingungen auf seiten der beiden Elemente.

Wie die Schrift andeutet (besonders Phil. 2, 7), und die Väter und Symbole es aussprechen, vollzog sich die Union durch die Erhebung der menschlichen Natur zur Teilnahme an der Person des *Λόγος*, oder durch die Aufnahme der menschlichen Natur von seiten des *Λόγος* zur Einheit einer Person mit ihm (Athanas.: *Unus... assumptione humanitatis in Deum*. Ähnlich das Toletanum). Demgemäß haben wir in Christo ein aktives, annehmendes Prinzip und ein passives, angenommenes Element zu

unterscheiden. Für beide aber involviert die Union gewisse Modalitäten und Bedingungen.

I. Bezüglich des annehmenden Prinzips steht fest, daß Gott nicht seiner Natur nach, sondern nur als Person der formelle und direkte terminus der Aufnahme der Menschheit war. Allerdings ist wegen der realen Identität von Person und Natur in Gott die Menschheit durch die göttliche Person auch mit der göttlichen Natur innigst vereinigt worden. — Wenn auch nach der Glaubenslehre nur eine Person Mensch geworden ist, so sind weiterhin wegen des Zueinanderseins der göttlichen Personen auch die anderen Personen mit der angenommenen Menschheit in unvergleichlich inniger Weise vereinigt worden. — Tatsächlich ist die zweite Person Mensch geworden, nicht etwa als ob die anderen Personen gar nicht hätten Mensch werden können, sondern weil es für sie am angemessensten war wegen ihrer besonderen persönlichen Eigentümlichkeit (vgl. II. Buch, § 63). — Die Fähigkeit aller göttlichen Personen, Mensch zu werden, setzt eine besondere göttliche Macht voraus, um die Union zu bewirken, zugleich aber eine höchst vollkommene Weise der Subsistenz, um neben der eigenen Natur auch die angenommene Natur innerlich vervollkommen und durchherrschen zu können. Eben darum ist die Union für Gott selbst keinerlei Unvollkommenheit, sondern der Beweis seiner höchsten, unendlichen Vollkommenheit.

II. Bezüglich des angenommenen Elementes steht vor allem fest, daß nicht eine Person, sondern eine Natur Gegenstand und Inhalt der Annahme ist. Dies setzt voraus, daß beim Menschen und überhaupt im Gebiete des Geschaffenen Natur und Person nicht bloß subjektiv unterscheidbar, sondern auch objektiv trennbar sind. Manche haben gemeint, es bestehe zwischen beiden ein realer Unterschied; allein nach der Lehre der Väter und der älteren Scholastiker besteht wohl nur ein virtueller Unterschied zwischen Natur und Person, d. h. eine vernünftige Substanz wird von selbst Person, wenn sie für sich als Ganzes besteht und nicht einer höheren Person angehört. — Eine Vereinigung mit einer höheren Substanz nun ist unmöglich für die göttlichen Personen, keineswegs aber unmöglich bei endlichen vernünftigen Substanzen. Tritt eine solche Vereinigung ein, so ist die vernünftige Substanz für sich kein Ganzes, keine Person mehr, ohne indes eine Realität zu verlieren. Sie würde auch sofort Person werden, wenn sie aus jener Verbindung entlassen würde. — Für eine Vereinigung mit einer höheren Person ist die menschliche Substanz freilich nicht aus sich und nach der natürlichen Ordnung der Dinge empfänglich. Dieser gemäß würde sie vielmehr sofort eine eigene menschliche Person bilden. Wohl aber kann sie von Gottes absoluter Macht dazu empfänglich gemacht werden. Sie besitzt also dazu die sogenannte *potentia oboedientialis*. — In der Vereinigung der menschlichen Substanz mit einer höheren, speziell göttlichen Person, liegt aber keinerlei ge-

waltsame Degradation der ersteren, sondern vielmehr eine unendliche Auszeichnung und Erhöhung derselben, indem sie eine unendlich höhere Seinsweise erlangt, als sie aus sich haben könnte.

III. Die Union der Menschheit Christi mit der göttlichen Person umfaßt dem Inhalte nach die menschliche Substanz als eine einheitliche Natur und zugleich in allen ihren Teilen. Der zeitlichen Ausdehnung nach ist es Glaubenslehre, daß der Beginn der Union mit der Produktion der Menschheit Christi in denselben Zeitpunkt fällt. Ferner ist es Glaubenslehre, daß die Union bezüglich der wesentlichen Teile der Menschheit eine beständige, unauflösliche, ewig dauernde ist. Christus ist auf ewig Priester (Ps. 109, 4: Tu es sacerdos in aeternum. Hebr. 7, 24—25), er bleibt ewig (Joh. 12, 34. Hebr. 13, 8). Dasselbe lehrt besonders das Chalcedonense, auch das Konzil zu Konstantinopel gegen Marcellus und Photinus; daher auch das Axiom der Schule: Quod verbum assumpsit, nunquam dimisit. Es blieb deshalb auch beim Tod Christi Leib und Seele mit der Person des *Λόγος* hypostatisch uniert. — Über die Frage, ob auch das am Kreuze vergossene Blut mit dem *Λόγος* uniert blieb, entstand 1462 ein heftiger Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern. Papst Pius II. untersagte 1464 die gegenseitige Zensurierung der beiden Meinungen, ohne aber den Streit zu entscheiden (D. 609). Wahrscheinlich ist die Frage zu bejahen.

Der im Inhalte der Union stattfindenden inneren Vermittlung nach ist in der Intention Gottes die Annahme der einzelnen Teile bedingt durch ihre Zugehörigkeit zur Natur. In der Verwirklichung der Union ist aber die Einigung der ganzen Natur bedingt durch die ihrer sämtlichen Teile. Endlich ist schon von den Vätern oft gelehrt worden, daß der Leib uniert worden sei mediante anima, d. h. der Union des Leibes mußte dessen Informierung durch die Seele ideell vorangehen, weil er nur so Bestandteil einer menschlichen Natur und zur Aufnahme in die Union geeignet ward.

§ 19. Die hypostatische Union hinsichtlich der sie hervorbringenden Wirklichkeiten.

I. Indem die Schrift und die Symbole den heiligen Geist als aktives Prinzip der Menschwerdung hinstellen, bezeichnen sie ihn vor allem als das bewirkende Prinzip der Union des *Λόγος* mit der Menschheit, legen ihm also die actio unitiva bei. Diese actio geht von Gott auf übernatürliche Weise aus. Sie ist an sich allen drei Personen gemeinsam, wird aber dem heiligen Geiste zugeschrieben, weil sie aus freier, überschwenglicher Liebe Gottes hervorgeht. Im Sohne und nur im Sohne hat diese actio zugleich den Charakter einer assumptio, weil er nicht bloß bewirkendes, sondern auch formales Ziel oder terminus der Union ist. Die Wirklichkeit dieser Aktion erstreckt sich im eigentlichen Sinne nur auf die angenommene Menschheit. Diese soll vollendet werden durch die mit

ihr verbundene göttliche Person, und so soll aus zwei Substanzen ein zusammengefügtes Wesen hervorgebracht werden.

II. In dem Dogma von der Inkarnation des Sohnes durch den heiligen Geist ist aber auch eingeschlossen, daß das angenommene Fleisch nicht bereits vor der Union existierte, daß es vielmehr im Momente der Union für die Union eigens gebildet wurde, und zwar ebenfalls durch übernatürliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, so daß also in der Menschwerdung des *Λόγος* oder der Produktion Christi die einigende Wirksamkeit und die *actio productiva humanitatis* zu einer göttlichen Gesamthandlung miteinander verbunden sind. — Zur Hervorbringung der Menschheit Christi wirkte auch Maria mit als ein vom heiligen Geiste beeinflusstes, untergeordnetes Prinzip (s. oben § 11).

§ 20. Der übernatürliche und geheimnisvolle Charakter der hypostatischen Union und ihr Verhältnis zur menschlichen Vernunft.

I. Insoferne durch die hypostatische Union eine geschaffene Natur in der denkbar höchsten Weise über das Maß und die Grenzen ihrer Natur hinaus erhöht und vervollkommenet worden ist, ist diese Union schlechthin etwas Übernatürliches, von allen Werken Gottes das am meisten übernatürliche. In der absoluten Übernatürlichkeit der hypostatischen Union ist sofort auch ihr geheimnisvoller Charakter begründet. Diesen geheimnisvollen Charakter leugneten

1. jene rationalistischen Systeme der Hegelischen, Schleiermacherischen, Neu-Schellingischen Schule u. dgl., welche zwar die Möglichkeit, Erkennbarkeit und Tatsächlichkeit einer Menschwerdung Gottes und einer dadurch bewirkten Erlösung annehmen und verteidigen, sie aber nicht betrachten als eine über die natürliche Weltordnung durchaus hinausgreifende Tatsache, wenn auch als außerordentliche, vielleicht einzig dastehende Tatsache;

2. jene semirationalistischen Systeme, welche der Menschwerdung zwar eine Übernatürlichkeit, aber nur eine relative Übernatürlichkeit zugestehen zur Verwirklichung des dem Menschen anerschaffenen natürlichen Zieles. — Allein die heilige Schrift bezeichnet die Menschwerdung und Erlösung als das seit Ewigkeit in Gott verborgene Geheimnis, das jetzt offenbar geworden sei (1. Kor. 2, 7. Ephes. 1, 9; 3, 9. Kol. 1, 26. 1. Tim. 3, 9 ff.). Die Väter und alle kirchlichen Theologen halten daran fest, daß die Wirklichkeit der Fleischwerdung des *Λόγος* nur auf Grund der positiven Offenbarung gewiß ist, und daß auch nach geschiederener Offenbarung die hypostatische Union ihrem eigentlichen Wesen nach für die Vernunft nicht völlig begreiflich ist, daß sie mithin ein eigentliches Glaubensgeheimnis ist.

II. Diesem Glaubensgeheimnis gegenüber hat die Vernunft und Vernunftspeculation zunächst die Aufgabe, durch Widerlegung aller Einwendungen dasselbe als nicht widerspruchsvoll, als

negativ möglich zu erweisen, ähnlich wie das Geheimnis der Trinität. Die Vernunft hat ferner die Aufgabe, einerseits das Wesen der Union durch der natürlichen Ordnung entnommene Analogien begreiflich zu machen, andererseits die Tatsache der Union durch Kongruenzgründe als angemessen erscheinen zu lassen; niemals aber kann es Aufgabe der Vernunft sein, die hypostatische Union als etwas positiv Mögliches oder positiv Wirkliches oder gar als schlechtthin Notwendiges zu beweisen.

Drittes Hauptstück.

Die durch die Konstitution und den Ursprung Christi, sowie durch dessen Bestimmung begründeten Attribute desselben.

§ 21. Übersicht und Einteilung.

Die Attribute eines Wesens folgen entweder aus dem Wesen selbst oder sind doch durch das Wesen bedingt und bestimmt. Die Attribute der Person Christi sind entweder solche, die ihm direkt und formell als diesem bestimmten und persönlichen Wesen zukommen, oder solche, welche sich direkt und formell auf die menschliche Natur Christi beziehen. Die letzteren sind wiederum entweder solche übernatürliche Unvollkommenheiten und Gaben, welche von Anfang an aus der hypostatischen Union für die menschliche Natur Christi folgten, oder es sind Zustände, in welche die menschliche Natur nach ihrer äußeren Seite vermöge des Zweckes der Erlösung allmählich eingetreten ist. So ergeben sich drei Abteilungen.

Erste Abtheilung.

Die Attribute Christi im allgemeinen, speziell die substanzialen Attribute seiner Person als solcher.

§ 22. Die sogenannte Perichorese der beiden Naturen in Christo.

Die hypostatische Union bringt ein ganz eigentümliches Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen in Christo mit sich, welches man im Anschluß an die Redeweise in der Trinitätslehre als Perichorese, oder auch als *communio naturarum* bezeichnen kann. Näherhin muß gesagt werden: Die göttliche Person besitzt und durchdringt ganz und vollkommen die in ihr hypostasierte menschliche Natur Christi. Zwischen beiden findet die denkbar innigste Einigung, eben die persönliche Einigung, statt. Da aber mit der göttlichen Person die göttliche Natur sachlich identisch ist, so wird in gleicher Weise die menschliche Natur von der göttlichen Natur durchdrungen und durchwohnt.

§ 23. Die Mannigfaltigkeit der Attribute Christi. Die sogenannte *communicatio idiomatum*.

I. Das durch die Union hergestellte Gesamtwesen Christus wird vermöge seiner Konstitution notwendig Subjekt einer dreifachen Art von Prädikaten, rein göttlicher, rein menschlicher und gemischter. Die Prädikate einer jeden dieser drei Arten können wiederum substantivische oder attributive sein. Bezüglich der ersteren ist Christus bloß logisches, bezüglich der letzteren auch reales Subjekt. Für jede der drei inhaltlich verschiedenen Arten von Prädikaten ist aber Christus Subjekt nicht aus demselben Grund und nicht nach derselben formalen Seite seines Wesens hin. Jede Art hat in dem einen Christus ein eigenes formales Subjekt, so daß in dem real oder materiell einen Christus mehrere logisch und formal verschiedene Subjekte unterschieden werden müssen, nämlich der Gott Christus, der Mensch Christus und der göttlich subsistierende Mensch Christus.

II. Wenn man dem „Christus“ genannten Subjekte alle göttlichen und alle menschlichen Prädikate beilegen kann, so folgt, daß man alle diese Prädikate auch verbinden kann mit jeder Subjektsbezeichnung, welche das sonst Christus genannte Subjekt überhaupt wahrhaft supponiert. Folglich kann man alle Prädikate ohne Unterschied Christo auch unter solchen Bezeichnungen beilegen, die ihn formell bloß als Person einer der beiden Naturen bezeichnen, d. h. man kann dem Gott Christus die menschlichen Prädikate und dem Menschen Christus die göttlichen Prädikate beilegen. Die Angehörigkeit der menschlichen Prädikate an den Gott Christus und der göttlichen an den Menschen Christus erscheint als Mitteilung der Eigentümlichkeiten des einen Subjektes an das andere, *κοινωνία*, *communicatio idiomatum*. Diese Mitteilung ist eine gegenseitige, die man Austausch, *ἀντιδοσις*, *permutatio* der Eigentümlichkeiten nennt.

III. Der Ausdruck *communicatio idiomatum* kann im ontologischen Sinne genommen werden und bezeichnet alsdann die durch die hypostatische Union genauer normierte, objektiv-reale Mitteilung irgend welcher göttlicher Attribute an die Menschheit Jesu, sowie menschlicher Attribute an den Sohn Gottes. Gewöhnlich wird jetzt jener Ausdruck im logischen Sinne gebraucht und besagt alsdann, daß entsprechend der ontologischen Idiomengemeinschaft vom Gotte Christus menschliche Attribute und vom Menschen Christus göttliche Attribute mit Recht ausgesagt werden. Eine solche *communicatio idiomatum* gebrauchen die Schrift, die Väter und die Kirche unzählige Male; gerade durch sie befunden sie die Einheit der Person Christi.

IV. Gemäß der dargelegten Entwicklung müssen als Grundgesetze der *communicatio idiomatum* folgende angesehen werden:

1. Von jeder Subjektsbezeichnung Christi, die ihn als Träger der göttlichen Natur hinstellt, können auch alle menschlichen Prädikate

ausgesagt werden, z. B. der Sohn Gottes ist geboren worden, ist Mensch geworden u. dgl.

2. Von jeder Subjektsbezeichnung Christi, die ihn als Träger der menschlichen Natur hinstellt, können auch alle göttlichen Prädikate ausgesagt werden, z. B. der Sohn Mariens ist Gott, ist anbetungswürdig, ist Schöpfer der Welt.

3. Bezeichnungen, welche die Naturen als solche ausdrücken, können nur die der betreffenden Natur entsprechenden Prädikate haben. Da nun ganz allgemein und überall die *nomina abstracta* (Gottheit, Menschheit) die Naturen als solche bezeichnen, die *nomina concreta* die Personen (z. B. Gott, Mensch) so lautet das Axiom der Schule: *Communicatio idiomatum fit in concreto, non vero in abstracto*.

Anmerkung 1. Um von Christo überhaupt richtig zu reden, sind alle Ausdrücke zu vermeiden, welche eine menschliche Persönlichkeit Christi andeuten oder eine Zeugnung seiner beiden Naturen enthalten könnten; manche Ausdrücke könnten an sich einen richtigen Sinn haben, sind aber von Häretikern falsch gedeutet worden und werden deshalb besser vermieden.

Anmerkung 2. Die katholische Lehre von der Idiomengemeinschaft hängt innig zusammen mit der Lehre von der hypostatischen Union. Jeder Irrtum bezüglich der letzteren führt zum Irrtum bezüglich der ersteren. Ältere und neuere Nestorianer, Adoptionen u. s. w. können konsequent die *comm. idiom.* nur als uneigentliche, akzidentelle gelten lassen. Monophysiten und Monotheleten müssen konsequent eine *comm. idiom.* auch in *abstracto* lehren. Die alten Lutheraner meinten in der That, daß die Attribute der einen Natur der anderen an sich zukommen.

§ 24. Die Teilnahme des Menschen Christus an der göttlichen Herrlichkeit und Kraft. Die Anbetungswürdigkeit desselben.

Literatur. F. X. Leitner, Ein Wort über den Gegenstand der Andacht zum hl. Herzen Jesu (1874). H. E. Manning, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu (1875). L. Leroy, De ss. Corde ejusque cultu (1882). F. Galliset, Über die Andacht zum hl. Herzen Jesu (1884). F. Jungmann, Fünf Sätze zur wissenschaftlichen Erklärung der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu (1869). Derf., Die Andacht zum hl. Herzen Jesu und die Bedenken gegen dieselbe (2. Aufl. 1885). N. Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae, 2 voll. (5. ed. 1885). H. J. Nix, De cultu ss. Cordis Jesu notiones quaedam theol. (2. ed. 1886). Idem, Cultus ss. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus (3. ed. 1905). J. Bucceroni, Commentarii de ss. Corde Jesu, de b. V. Maria et de s. Josepho (1896).

I. In der Redeweise der Schrift und der Kirche erscheint Christus oftmals nicht bloß den übrigen Menschen gegenüber, sondern auch Gott gegenüber wie ein besonderes, in gewissem Sinn von den übrigen spezifisch verschiedenes Subjekt. Gemeint ist dann Christus als dieser bestimmte, durch Einigung mit dem *Λόγος* persönlich vollendete Mensch

ober als der in der Menschheit subsistierende und in der Menschheit handelnde *Λόγος*. Dieser ist von Christus als Gott zwar nicht real, wohl aber virtuell verschieden. Indem der *Λόγος* seine göttlichen Vorzüge bei der Annahme der Menschheit nicht nur behält, sondern dieselben auch in den durch ihn persönlich vollendeten Menschen hineinträgt und in diesem geltend macht, ist der letztere im Mitbesitz und Mitgenuß jener Vorzüge, welche die Schrift und die Väter im allgemeinen bezeichnen als Herrlichkeit und Kraft Gottes (*gloria*, *virtus*, *δόξα*, *δύναμις*, *ἀρετή*) und welche sie näher dahin spezifizieren, daß Christus als Mensch der Herr ist, der Heilige, der das Leben in sich hat und spendet, Lebensfürst u. s. w.

II. Die göttliche Herrlichkeit des Menschen Christus tritt praktisch ganz besonders hervor in der Teilnahme an der Gott eigentümlichen Anbetungswürdigkeit von Seiten der Geschöpfe. Die Anbetungswürdigkeit Christi leugneten, abgesehen von vielen älteren Häretikern, in neuerer Zeit einige Janßenisten, auch die Synode von Pistoja. Allein aus der hypostatischen Union folgt notwendig, daß der *Λόγος* nicht nur in sich selbst, sondern auch samt seiner Menschheit anbetungswürdig ist, und daß weiterhin die Menschheit selbst Anbetung verdient, insofern sie eben die Menschheit Christi ist und etwas zur Person des *Λόγος* Gehöriges. Auch die Schrift lehrt, daß Christo Anbetung gebührt (Joh. 5, 23: *Ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem*; 9, 35 ff. Phil. 2, 9—10. Hebr. 1, 6: *Adorent eum omnes angeli Dei*), desgleichen die Väter, dann das 3. (D. 80). 5. (D. 180) und 7. allgemeine Konzil und Pius VI. (in der Bulle „*Auctorem fidei*“, D. 1424). Näherhin muß gesagt werden: Die Menschheit Christi ist wahrhaft in sich anbetungswürdig, aber sie ist es nicht ihrer selbst wegen; sie ist also *obiectum materiale*, nicht *obiectum formale* der Anbetung. Sie ist ferner in sich und innerlich, aber nicht für sich allein, abgesehen von ihrem persönlichen Träger, Gegenstand der Anbetung. Sie ist also nicht *obiectum totale*, sondern nur *obiectum parziale* der Anbetung. Als solches aber ist sie direkt anbetungswürdig.

III. Wie die Menschheit Christi überhaupt, so ist auch jeder Teil derselben Gegenstand der Anbetung. Die Kirche betet vor allem diejenigen Teile an, in welchen und durch welche seine erlösende Opferliebe sich besonders betätigt hat. Das sind die heiligen Wundmale, durch welche das äußere Opferleiden am lebendigsten hervortritt, und das heiligste Herz, welches sein inneres Opferleiden unmittelbar affizierte. — Bezüglich des Herz-Jesukultes ist besonders festzuhalten, daß das Herz hiebei verehrt wird als das vollkommenste Symbol der Opferliebe Jesu, aber wohl nicht als leeres Symbol, sondern als mit der gesinnbildeten Liebe wahrhaft erfülltes, der letzteren als Sitz und Organ dienendes Symbol. Es ist also das physische Herz Gegenstand der Anbetung, insoferne es als erfüllt gedacht wird von der Liebe, und insoferne die Liebe selbst hiebei be-

trachtet wird als eine im Herzen thronende und in demselben wirksame.

§ 25. Die aus der Konstitution und dem Ursprung Christi sich ergebenden substanzialen Relationen desselben.

Infolge der hypostatischen Union tritt Christus in verschiedene Beziehungen zu anderen Wesen. In diesen Beziehungen offenbart sich seine Rangordnung auf der Stufenleiter der Wesen und seine Stellung im Universum, ferner die Natur und die Tragweite der ihm eigenthümlichen gemischten Prädikate und der spezifische Charakter des in ihm stattfindenden Austausches der Idiome. Diese Relationen sind zweierlei:

1. Relationen des Ursprungs oder der Beziehungen zu einem Prinzip, nämlich die menschliche Sohnschaft Christi, die sich gründet auf den Ursprung seiner menschlichen Natur aus einer menschlichen Mutter, die göttliche Sohnschaft Christi, welche auf dem Ursprung seines persönlichen Prinzips aus Gott dem Vater beruht, dann die Relation Christi zu Gott als seinem Gott, welche sich ergibt aus dem geschöpflichen Ursprung seiner menschlichen Natur aus Gott;

2. solche Relationen, welche eine Abhängigkeit anderer Wesen von Christo besagen und darin bestehen, daß er vermöge seiner Konstitution Herr aller Kreaturen ist, ein universales dominium über dieselben besitzt, daß er Haupt ist aller Kreaturen, besonders der vernünftigen, daß er endlich Mittler ist zwischen den Kreaturen und zwischen Gott.

Zweite Abtheilung.

Die übernatürlichen Vollkommenheiten und Gaben der Menschheit Christi.

§ 26. Die Unionsgnade und die in ihr gegebene substanzielle Heiligung der Menschheit Christi.

I. Wie bei den begnadigten Kreaturen die heiligmachende Gnade, so ist bei Christus die Unionsgnade Kern und Wurzel aller übrigen übernatürlichen Vorzüge seiner Menschheit. Die Unionsgnade bedeutet nichts anderes, als daß die Menschheit Christi eben aus Gnade zur Menschheit Christi oder in die persönliche Gemeinschaft mit dem göttlichen *Logos* aufgenommen wurde. Sie bewirkt nach der sententia communis der Theologen (mit Ausnahme der Skotisten) formell durch sich selbst eine wesenhafte oder substanzielle Heiligung der Menschheit Christi; denn formales Prinzip dieser Heiligung ist die Substanz des *Logos*, welche wesenhaft heilig und die Heiligkeit selber ist. Der *Logos* heiligt die Menschheit, indem er sie durch seine eigene Persönlichkeit substanzieell vollendet, anders gesagt, indem die Menschheit Christi mit dem *Logos* physisch

verbunden war, ward die in der Person des *Λόγος* gegebene substantielle Heiligkeit des göttlichen Wesens selbst natürliches Eigentum der unierten Menschheit.

II. Die substantielle Heiligung Christi ist in ihren Wirkungen der heiligmachenden Gnade nicht bloß äquivalent, sondern unendlich über dieselbe erhaben, indem sie als formale Heiligkeit eminenter alles ist und alles leistet, was eine durch eine inhärierende Form begründete Heiligkeit leisten kann. Trotzdem werden diejenigen übernatürlichen Vorzüge, welcher einer geschaffenen Substanz nur als Qualitäten zukommen, durch sie nicht unmittelbar hervorgebracht. Dies geschieht vielmehr durch aktive, übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Menschheit Christi ähnlich wie bei den übrigen Kreaturen durch Mittheilung der geschaffenen Gnaden. — Vor anderen Kreaturen hat aber die Menschheit Christi auch in dieser Beziehung voraus, daß sie die qualitative Vergöttlichung durch geschaffene Gnaden tatsächlich in einem ganz eminenten Grade und Umfange besitzt, daß ihre jene Vergöttlichung als angeborenes Recht zukommt, daß sie das wirkende Prinzip desselben als ein ihr selber substantiell immanentes besitzt, und darum virtuell und wesentlich schon von Anfang an alles hat, was ihr durch göttliche Wirksamkeit zuteil werden soll. Formell und effektive kommt ihr aber die durch geschaffene Gnaden gewirkte Gottähnlichkeit nur insoweit von Anfang an und relativ notwendig zu, als es sich handelt um die innere Vollendung des Ebenbildes Gottes, während Christus auf die äußere Herrlichkeit und Seligkeit freiwillig verzichten konnte.

§ 27. Die Fülle der geschaffenen Gnade Christi im allgemeinen, speziell die heiligmachende Gnade.

I. Es ist Glaubenslehre, daß die Menschheit Christi ihrem geistigen Leben nach wenigstens nicht in jeder Beziehung in der uns natürlichen Weise aus einem dem unsrigen gleichen Zustande der Unvollkommenheit und allmählichen Entwicklung ihre Vollkommenheit erst erlangt habe (can. 12 des 5. Konzils, D. 183 und *confessio Leporii*). Die Schrift bezeichnet die geistige Vollkommenheit Christi als eine mit seiner Konstitution gegebene, einzigartige Fülle der Vollkommenheit, die zugleich Vorbild und Quelle der geistigen Vollkommenheit der übrigen Kreaturen ist (vgl. Joh. 1, 14. 16; 3, 34—35. Kol. 1, 18—20; 2, 3. 9. 10). Die Väter, wenigstens seit der nestorianischen Zeit, und fast alle Theologen lehren auf Grund dieser Schriftstellen, daß die genannte Fülle der geistigen Vollkommenheit Christo schon von Anfang an zukam und in ihrer ganzen Vollendung in ihm vorhanden war, sowie, daß sie nach Inhalt und Umfang die geistigen Vollkommenheiten aller Geschöpfe überragte.

II. Diese geistige Vollkommenheit Christi schloß vor allem ein die sogenannte heiligmachende Gnade, oder vielmehr sie beruhte auf der letzteren. Es ist, wenn nicht Glaubenssatz, so doch durchaus sichere Lehre, daß Christus außer der ungeschaffenen Unionsgnade und

durch dieselbe vermittelt auch die geschaffene heiligmachende Gnade besessen hat. Im Gefolge derselben waren weiterhin die eingegossenen Tugenden, die Gaben des heiligen Geistes, die Charismen, insofern sie wegen der höchsten Vollkommenheit des geistigen Lebens Christi überhaupt in ihm vorhanden sein konnten. — Die heiligmachende Gnade der Seele Christi ist der Gnade der übrigen Kreaturen wesentlich gleichartig, aber dennoch vor der letzteren dadurch ausgezeichnet, daß sie eine wegen der Unionsgnade Christo gebührende und unverlierbare Mitgift war, daß sie der Seele Christi in dem höchsten und in dem reichsten Maße einwohnte, in ihrer Art unendlich war, daß sie deshalb auch nicht mehr vermehrbar und nicht eine unvollendete, sondern eine vollendete Gnade, *gratia consummata* oder *gratia termini* war.

§ 28. Die Fülle der intellektuellen Vollkommenheit der Seele Christi, insbesondere die Anschauung Gottes.

Literatur. G. Lieber, Das Wachstum Jesu in der Weisheit (1850). J. Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi (1874).

I. In der Seele Christi trat der Vernunftgebrauch und das Selbstbewußtsein, auch das Bewußtsein von seiner göttlichen Persönlichkeit und Messiaswürde unmittelbar mit seiner Empfängnis ein, wie die Väter und Theologen allgemein festhalten bis auf einige Neuere (vgl. besonders Hebr. 10, 5 ff.) Durch die Union ward die Seele Christi erhoben zu einer Erkenntnis, welche an Vollkommenheit die natürliche und übernatürliche Erkenntnis aller Geschöpfe ohne Vergleich übertraf, durch welche jeder Irrtum und jede einen Mangel an gebührender Vollkommenheit in sich bergende Unwissenheit ausgeschlossen war, welche vom Augenblicke der Empfängnis an in ihm vorhanden war, so daß später kein Fortschreiten vom Nichtwissen zum Wissen mehr stattfand, sondern nur ein Fortschreiten in der Offenbarung und Betätigung der ursprünglichen Weisheitsfülle, vielleicht auch in der Erwerbung einer neuen Form des Wissens. All das ist, wie es scheint, der volle Sinn jener Schriftstellen, welche reden von einer Fülle der Wahrheit und Weisheit Christi (Joh. 1, 14. Luk. 2, 40), einer Zuteilung des Geistes an ihn ohne Maß (Joh. 3, 34. vgl. Jf. 11, 1—2), einem Verborgensein aller Schätze der Weisheit und Wissenschaft in ihm (Kol. 2, 3). Die Väter haben jenen Irrlehren gegenüber, welche das menschliche Sein und Leben Christi mehr oder minder als Schein erklärten, die Wahrheit seiner menschlichen Natur mit all ihren Eigentümlichkeiten betont. Sie haben in dieser Hinsicht manchmal auf Grund von Luk. 2, 52 ein wirkliches, uns ähnliches Fortschreiten Christi in der Erkenntnis gelehrt und auf Grund von Mark. 13, 32 ein wirkliches Nichtwissen Christi vom Tage des Gerichts angenommen oder doch unbestimmt hierüber sich ausgedrückt. Nachdem aber Theodor von Mopsuestia, Nestorius und Leporius Christum auf eine uns völlig gleiche Weise

geistig sich entwickeln ließen, nachdem die Sekte der Agnoeten lehrte, Christus habe tatsächlich vieles, und besonders den Tag des Gerichtes nicht gewußt, lehrten die Väter einstimmig, in Christo gebe es kein Nichtwissen, er habe von Anfang an die Fülle des Wissens gehabt, ein Fortschritt habe nur stattgefunden in der Offenbarung seines Wissens nach außen hin; und dies blieb die allgemeine Lehre bis auf wenige Neuere.

II. Diese Fülle des menschlichen Wissens Christi schließt nach der Lehre der Theologen vor allem ein

1. die sogenannte *visio beatifica*. Es ist, wenn nicht Glaubenssatz, so doch *sententia certa*, daß Christus von Anfang an die beseligende Anschauung Gottes und aller Dinge in Gott besaß. Dies deutet die Schrift an, wenn sie Christo eine vollkommene Erkenntnis Gottes beilegt, wenn sie ihn als den Augenzeugen der göttlichen Dinge bezeichnet (Joh. 1, 18; 3, 11 ff.), ihm eine klare Erkenntnis des Vaters und folglich der Trinität zuschreibt (Joh. 8, 55). Dasselbe lehren implicite die Väter, wenn sie die Vollkommenheit der Erkenntnis Christi betonen. Es ist dies auch gefordert durch die Idee und den Zweck der hypostatischen Union. — Allerdings entstehen aus dieser Lehre große Schwierigkeiten für die Erklärung des Erdenlebens und namentlich des Leidens Christi. Wegen dieser Schwierigkeiten haben manche neuere Theologen Christo während seines Erdenlebens die Anschauung Gottes abgesprochen. Allein wenn auch natürlicherweise mit der Anschauung Gottes ein gewöhnliches irdisches Leben und Leiden der Seele nicht vereinbar ist, so kann doch durch Gottes Allmacht bewirkt werden, daß die Verklärung der Seele nicht sofort auf alle ihre Potenzen und auch auf den Leib überströme, es kann aus Gründen der erlösenden Heilsoökonomie ein solches Überströmen zurückgehalten werden.

2. Christus hatte ferner eine vollkommene, von Gott eingegossene Wissenschaft, durch welche er in der Form des den Engeln eigentümlichen Erkennens alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten in sich selbst erkannte. Das Vorhandensein einer solchen *scientia infusa* in Christo ist gemeinsame Lehre der Theologen.

3. Endlich nehmen viele Theologen noch an, die menschliche Seele Christi habe manches, was sie durch ihre Gottschauung oder durch die eingegossene Wissenschaft bereits wußte, noch auf eine neue Weise in menschlicher Erkenntnisform erfahren; sie lehren also auch noch eine *scientia acquisita* (oder *experimentalis*) in Christo.

§ 29. Die Fülle der ethischen Vollkommenheit Christi, besonders seine absolute Unschuldigkeit.

Literatur. L. Abberger, Die Unschuldigkeit Christi (1883).

Die Fülle der geschaffenen Gnade Christi offenbarte sich in seinem Willen als übernatürliche Kraft und Neigung zu allem sittlich Guten, zur glühendsten Gottesliebe, durch welche er von An-

sang an alle Heiligen übertraf. Diese Liebe war in ihm keines Wachstums fähig, sie war unverlierbar und ununterbrochen tätig. Besonders trat die übernatürliche Vollkommenheit des Willens Christi darin hervor, daß er nicht bloß tatsächlich frei war von jeder Sünde, sondern von Anfang an der Sünde unfähig, daß er also nicht bloß sündelos oder unsündig, sondern absolut unsündlich war.

I. Die tatsächliche Sündelosigkeit Jesu lehrt die Schrift wiederholt in der formellsten Weise (Joh. 8, 46: Quis ex vobis arguet me de peccato? 14, 30. 2. Kor. 5, 21: Non noverat peccatum. Hebr. 4, 15; 7, 26. 27. 1. Petr. 2, 22. 1. Joh. 3, 5), ebenso einstimmig die Väter und ausdrücklich das 3., 4., 5. und 6. allgemeine Konzil (D. 82. 134. 183. 238).

II. Die absolute Unsündlichkeit Christi ward in neuerer Zeit angefochten von den Güntherianern und von vielen Protestanten. Die Schrift lehrt dieselbe zwar nicht formell, aber sie ergibt sich aus der emphatischen Weise, in der die Schrift jede aktuelle Sünde von Christo ausschließt, sowie daraus, daß sie Christum als den Allerheiligsten u. dgl. bezeichnet (Dan. 9, 24 u. a. St.). Die Überlieferung ist konstant und einmütig; von kirchlichen Entscheidungen kommt das sechste allgemeine Konzil in Betracht. — Die Theologen haben über den letzten und eigentlichen Grund der Unsündlichkeit Christi viel verhandelt. Während die Skotisten dieselbe bloß auf die geschaffenen Gnaden Christi gründeten, lehrten die Thomisten und die meisten Theologen, sie sei allein schon und primär gefordert durch die Union als solche. Gerade die hypostatische Union gestalte die Unsündlichkeit Christi zu einer absoluten, wonach in der angenommenen Menschheit eine Sünde so unmöglich ist wie in Gott selbst, weil alle Handlungen Christi der göttlichen Person zukommen, und weil diese für alle Handlungen verantwortlich ist. Daß dann die Seele Christi auch wegen ihrer geschaffenen Qualitäten unsündlich sei, soll damit nicht gelehnet werden. Dieser Ansicht ist unbedingt beizutreten.

III. Durch die Unsündlichkeit Christi ist auch ausgeschlossen:

1. Jede innere Versuchbarkeit Christi (danach ist Matth. 4, 1 ff. zu erklären);

2. nach allgemeiner Lehre der Theologen ist auch ausgeschlossen die moralische Möglichkeit einer solchen Stimmung oder Handlung, welche, wenn nicht als Sünde, so doch als sittliche Unvollkommenheit bezeichnet werden könnte. Zwar muß der menschliche Wille Christi objektiv und materiell nicht immer das Vollkommenste tun; allein in Hinsicht auf sein höchstes Motiv und die höchste Gottesliebe ist all sein Handeln jederzeit höchst vollkommen.

3. Endlich ist durch die Heiligkeit und Unsündlichkeit Christi all dasjenige absolut ausgeschlossen, was irgendwie unter den Begriff der Sünde fallen oder das Subjekt in sittlicher Hinsicht

verunstalten könnte; besonders ist ausgeschlossen die Erbsünde (Luf. 1, 35 und Decretum pro Jacobitis, D. 602) in dem Sinn, daß Christus nicht bloß tatsächlich wegen seiner Empfängnis vom heiligen Geiste davon befreit blieb, sondern schon wegen seiner substantziellen Heiligkeit dafür absolut unempfänglich war. Es ist von ihm ausgeschlossen der ganze materielle Inhalt der Erbsünde, anders gesagt, er war im Vollbesitz der sogenannten Ungererechtigkeit und absolut frei von dem fomes peccati (can. 12 des 5. Konzils, D. 183). Letzteres ist in der Schrift nicht gerade formell gelehrt, wird aber einstimmig von Vätern und Theologen bezeugt. Diese sagen, der fomes peccati sei in Christo ausgelöscht gewesen.

§ 30. Die zu einem Verdienste notwendige Wahlfreiheit Christi.

I. Die höchste Heiligkeit des Willens Christi schloß nicht aus seine sittliche Freiheit, durch welche er zwar nicht die selige Vereinigung mit Gott überhaupt, wie die übrigen Menschen, wohl aber die zeitlich suspendierte Herrlichkeit für seine niedere Seite sowie alle Gnaden für die Menschen verdienen sollte. Daß Christus verdient hat, ist Glaubenslehre (Trident., Sess. VI, cap. 7); daß aber zu einem Verdienste die Wahlfreiheit gehört, ist theologisch absolut gewiß (vgl. die 3. verworfene Proposition des Janfenius, D. 968). Zudem ist die Freiheit Christi bezüglich des wichtigsten verdienstlichen Werkes positiv bezeugt in der Schrift (Joh. 10, 17 bis 18 u. a. St.), sowie in der Tradition, speziell gegen die Monotheliten (vgl. Laterankonzil 649 can. 2. can. 10, D. 203. 211).

II. Die Vereinbarkeit der Wahlfreiheit Christi mit seiner höchsten geistigen Vollkommenheit und Heiligkeit bietet aber dem Denken ernste Schwierigkeiten.

1. Schon wegen der visio beata scheint es, daß die Seele alles verdienstlichen Handelns, nämlich die Liebe zu Gott, in Christo nicht mehr wahlfrei sein konnte. Man kann nun annehmen, daß es in Christo außer dem der Gottanschauung entsprechenden Liebesakte noch andere freie Akte der Liebe gegeben, oder auch, daß ein Liebesakt, damit er anderen freien Akten die höchste Vollkommenheit geben könne, in sich selbst nicht wahlfrei sein müsse.

2. Wegen der absoluten Unschuldigkeit Christi scheint es, daß wenigstens bezüglich gebotener Handlungen eine innere Nötigung zu deren Vollziehung in ihm bestanden habe. Nun redet aber Christus öfter von einem Gebote (mandatum, ἐντολή), das er vom Vater empfangen (Joh. 10, 18; 12, 49; 14, 31; 15, 10), und meint darunter die Erdulung des Kreuzestodes. Wie konnte also dieser noch frei und verdienstlich sein? Hierüber bestehen hauptsächlich folgende Erklärungsversuche:

a) Viele Theologen, z. B. Petavius meinten, das mandatum, von dem Christus redet, sei kein strenges Gebot gewesen, sondern ein dem menschlichen Willen Christi vorgelegter Ratsschluß des ewigen Vaters.

b) Vasquez und andere lehrten, es sei zwar der Substanz nach ein strenges Gebot gewesen, aber nicht hinsichtlich der verschiedenen Umstände der Ausführung.

c) Wieder andere meinten, der Auftrag sei Christo zuerst als Wunsch vorgelegt und erst nach Annahme desselben ein strenges Gebot geworden.

d) Lugo meinte, der Auftrag sei zwar schon ursprünglich ein Gebot gewesen, Christus aber hätte nach Matth. 26, 53 von diesem Gebote sich eine Dispense erbitten können.

e) Viele Theologen halten daran fest, der Auftrag sei ein strenges Gebot gewesen. Die Thomisten erklären dann weiter, an sich betrachtet (in sensu diviso) habe Christus die physische Macht gehabt, das Gebot zu unterlassen; darum sei die Ausführung desselben frei und verdienstlich gewesen.

III. Wegen der höchsten Heiligkeit des Willens Christi und seiner höchsten Gottesliebe scheint es, daß er nicht bloß die Gebote, sondern auch die Wünsche des himmlischen Vaters innerlich notwendig erfüllte. Wollte man darum auch den Auftrag Christi, zu sterben, mit vielen Theologen nicht als strenges Gebot fassen, so hätte man damit die Freiheit desselben noch kaum allseitig erklärt. Es scheint überhaupt zur Erklärung der Wahlfreiheit Christi bei seinen Handlungen nur die Ansicht der strengeren Thomisten auszureichen, welche etwa sagt: Wenn der menschliche Wille Christi abgesehen von dem Gebote oder dem Wunsche Gottes die physische Macht besaß, eine Handlung zu unterlassen, dann behielt er diese Macht auch bei Hinzutritt jener Umstände, weil dieselben den Willen nicht innerlich ändern, sondern nur seine freie Selbstbestimmung veranlassen. Jene Umstände haben nur zur Folge, daß die Selbstbestimmung Christi unfehlbar gewiß erfolgt, aber nicht wegen Einschränkung seiner Macht, sondern wegen der Fülle derselben, alles Gute zu tun.

§ 31. Der spezifische, bzw. unendliche, innere Wert der Handlungen Christi.

I. Alle sittlichen Handlungen Christi haben offenbar schon wegen der höchsten geschaffenen Vollkommenheiten seiner Seele den höchsten sittlichen Wert. Einen ganz spezifischen und zwar unendlichen Wert haben sie aber als Handlungen Christi, des persönlich mit Gott unierten Menschen. Das ist festzuhalten gegen Bajus, welcher überhaupt allen Handlungen nur jenen Wert beilegte, der aus der sittlichen Güte des Aktes folgt (D. 899), ferner gegen Skotisten und Nominalisten, nach welchen die geschaffene wie die ungeschaffene Heiligkeit Christi bloß äußere Umstände seiner Handlungen waren, auf Grund deren Gott angemessenerweise einen besonderen Wert ihnen beilegte. Der unendliche Wert der Handlungen Christi folgt daraus, daß adäquates Prinzip derselben ein Mensch ist, der als solcher zugleich Sohn Gottes ist. Der *Logos* selber ist principium

quod dieser Handlungen, die Menschheit bloß principium quo derselben.

II. Wegen ihres unendlichen Wertes waren die Handlungen Christi geeignet, die Verherrlichung Gottes in ganz eminenter Weise zu erreichen. Soweit er als Mensch in statu viae und zugleich wahlfrei wirkte, kam seinen Handlungen auch eine unendliche impenetratorisch=meritorische Kraft zu. Hierüber gelten folgende Sätze:

1. Die Handlungen Christi verdienten jede göttliche Gabe de condigno und enthielten jedes andere Verdienst virtuell. Christus konnte alles und noch mehr verdienen, als die Kreaturen für sich oder für andere erflehen können. Ja alles, was er selbst erbitten konnte, das konnte er auch vollgültig verdienen.

2. Er konnte unzähligen anderen Geschöpfen alle Gnaden und die Glorie verdienen. Insoweit nun sein Verdienst von ihm auf andere überströmte, ist es meritum mediatoris oder capitis im Unterschied von meritum personale.

3. Das Verdienst muß bei Christo wie bei anderen Menschen zurückgeführt werden auf eine göttliche Gnade als dessen Prinzip. Dementsprechend unterscheidet man in Christo auch eine gratia capitis und gratia personalis, die sachlich nicht verschieden sind und nach Thomas in der Unionsgnade wurzeln.

4. Während das Verdienst bei den übrigen Menschen seine effektive Rechtskraft erst erlangt durch Ratifikation des menschlichen Strebens von seiten des göttlichen Willens, handelte Christus nicht bloß in persona servi, sondern auch in persona domini. Infolgedessen beruht die Rechtskraft seiner Verdienste nicht auf einem bloßen pactum divinum, wie die Skotisten wollten.

Dritte Abteilung.

Die Stände der Menschheit Christi und die Hauptmomente ihres Lebenslaufes.

Literatur. Lombard., III sent. dist. 15—16. 19—22. Thomas behandelt den ersten Teil der hier einschlägigen Materie unter dem Titel: De defectibus naturae assumptae in S. th. III, qu. 14—15, das übrige in III, qu. 27—58 unter dem Titel: De iis, quae Christus egit vel passus est. Die Kommentatoren übergehen gewöhnlich die zuletzt genannten Punkte. Während Thomas unter dem zweiten Titel auch das Werk Christi miteinbegreift, ziehen umgekehrt viele neuere Theologen die Stände Christi in die Lehre vom Werke und den Ämtern hinein, zuweilen so, daß die Ämter auf die Stände verteilt werden. Das hat jedoch manche Unzuträglichkeiten. Am besten scheint es zu sein, die Stände Christi als zur vollen konkreten Darstellung der Person Christi gehörig zu betrachten und sie vor dem Werke und den Ämtern, bzw. als Überleitung zu denselben zu behandeln und hierbei besonders jene Momente aufzuführen, welche schon im apostolischen und nicänischen Symbolum hervorgehoben worden. — Nach der Ordnung des Symbols ist der ganze Gegenstand eingehend behandelt im Catechismus Romanus P. I, ferner bei Angelus del Pas, Expositio symboli apostolorum (1596) und Natalis

Alexander, Theologia dogm. et mor. sec. ord. Catechismi Tridentini (1693).

§ 32. Die Stände Christi im allgemeinen, insbesondere der Stand der Erniedrigung und dessen Vollendung beim Kreuzestode.

I. Nach verschiedenen Gesichtspunkten hin kann man in Christo sehr verschiedene Stände unterscheiden: Einen persönlichen Lebensstand und den doppelten Lebensstand seiner göttlichen und menschlichen Natur. Sein menschlicher Lebensstand ist wieder Naturstand und Gnadenstand. Der Gnadenstand ist status gratiae unionis, sanctitatis et integritatis, status meriti oder termini. Sein Natur- und Gnadenstand ist wiederum Erniedrigungsstand (status exinanitionis), sofern er der Verklärung im leidensfähigen Fleisch noch nicht theilhaftig war, und Erhöhungs- oder Herrlichkeitsstand (status exaltationis sive gloriae), sofern er eingegangen ist in die volle Herrlichkeit, die ihm von Anfang an gehörte, die aber aus Zwecken der erlösenden Weisheit und Liebe Gottes während seines Erdenlebens zurückgehalten wurde. — Dogmatisch ist von besonderer Wichtigkeit eine richtige Bestimmung des Erniedrigungs- und Erhöhungsstandes Christi, namentlich gegenüber den diesbezüglichen Irrthümern der älteren und neueren Protestanten.

II. Vermöge seiner persönlichen Einheit mit dem *Λόγος* hatte Christus von Anfang an Macht und Recht, auch in seiner Menschheit zu sein wie Gott. Wegen seiner Sendung an und für die Menschen sollte er als deren Haupt und Mittler ihnen gleichförmig werden und auf einem Wege zu seiner Vollendung gelangen, welcher dem von den Menschen zu durchlaufenden Wege analog ist. Daraus ergab sich für ihn eine sukzessive Ausgestaltung seines Lebens. Die Hauptmomente des Lebenslaufes Christi sind einerseits Geburt, irdisches Leben und Leiden bis zum Tode des Kreuzes, andererseits Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters. Hierin tritt der Gegensatz im Leben Christi hervor, und darum unterscheidet man hiernach vor allem zwei verschiedene Stände der Menschheit Christi.

III. Den Unterschied und das gegenseitige Verhältniß beider Stände entwickelt besonders Phil. 2, 5—11 (vgl. 1. Kor. 15 und Hebr. Kap. 1 und 2). Hiernach bestimmt sich der Erniedrigungsstand Christi also:

1. Die Selbstentäußerung des *Λόγος* ist nicht so zu verstehen, als ob derselbe in seiner göttlichen Natur zur Kreatur geworden, sich entleert oder etwas preisgegeben hätte, sondern nur so, daß er für die Menschheit nicht Gebrauch machte von dem, wovon er hätte Gebrauch machen können, daß er in dieser Beziehung der Äußerung seiner Herrlichkeit sich enthielt.

2. Der Erniedrigungsstand Christi besteht folglich nicht etwa darin, daß der Sohn Gottes überhaupt Mensch ward, oder daß er

aus einer menschlichen Mutter Mensch wurde. Nur in einem weiteren Sinne des Wortes kann die Menschwerdung des Sohnes Gottes als *exinanitio* bezeichnet werden.

3. Der Erniedrigungsstand Christi bezog sich nicht auf seine geistige Seite als solche. Er betraf nur seinen Leib und sein animalisches Leben und nur sekundär und in gewissem Sinne sein geistiges Leben.

4. Im einzelnen bestimmt sich die Ähnlichkeit der Menschheit Christi mit den übrigen Menschen also:

a) Christus war tatsächlich den meisten körperlichen Leiden unterworfen.

b) In Christo fanden sich auch die natürlichen Gebrechen der Seele, insbesondere konnten in ihm Seelenleiden, seelische Affekte entstehen, aber nur solche, welche die sittliche Ordnung in keiner Weise störten.

c) Er war auch mannigfachen äußeren, drückenden Verhältnissen unterworfen.

d) Der ganze Charakter des Erniedrigungsstandes Christi läßt sich dahin bestimmen, daß er alle seine körperlichen und seine seelischen Leiden aus freier Liebe (*per oeconomiam*) auf sich genommen hat. --

IV. Der Erniedrigungsstand Christi war im wesentlichen der Stand der menschlichen *viatores*; insofern aber Christus nach dem früher (§ 27 ff.) Gesagten von Anfang an geistig vollendet war, befand er sich zugleich im Stande der *comprehensores*. Die Vereinbarkeit beider Stände in Christo, speziell die Vereinbarkeit einerseits des höchsten Schmerzes beim Kreuzestode, andererseits der höchsten Freude, wie sie aus der Anschauung Gottes folgt, kann nur erklärt werden, wenn man annimmt, auf wunderbare Weise habe in Christo mit der höchsten geistigen Freude ein Leiden in der Sinnlichkeit und ein Mitleiden mit der Sinnlichkeit in der niederen Vernunft zusammenbestanden; man braucht nicht mit manchen Theologen zu sagen, während der Zeit des Leidens sei die aus der Gottanschauung entstehende Freude suspendiert gewesen, sondern nur, die expansive Tendenz dieser Freude oder ihre Redundanz von der obersten Spitze der Seele auf die ganze Seele, auf die übrigen Tätigkeiten und niedrigen Seelenvermögen sei durch ein Wunder gehemmt gewesen.

V. Der erste und allgemeinste Grund, weshalb Christus die Ähnlichkeit mit den übrigen Adamskindern annahm, ist der, daß er im Erniedrigungsstande durch sein Leiden für uns genuttun und die Wiedererlangung der inneren Heiligkeit für uns verdienen wollte. Es sollte aber auch durch ihn die Niedrigkeit und das Leiden selbst vergöttlicht und als etwas hingestellt werden, wodurch der Mensch Gott verherrlichen und sich selbst beseligen kann. Christus sollte in allem ein Beispiel geben. Sein Leiden sollte, wie der Beweis seiner wahren Menschheit, so auch der Beweis seiner Liebe sein, uns zum Troste gereichen und zur Gegenliebe entflammen.

§ 33. Der Zwischenzustand Christi während der Trennung seiner Seele vom Leibe im Grabe und in der Unterwelt.

Literatur. J. A. Dietelmaier, *Hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos* (2. ed. 1762). J. Körber, *Die kath. Lehre von der Höllenfahrt Christi* (1866). L. J. Gundhausen, *Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus* (1873, zu 1 Petr. 3, 18f.). Abberger, *Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, S. 251 ff. (S. 253, Num. 1 weitere Literatur). Derj., *Geschichte der christl. Eschatologie auf den im Sachregister unter „Hadesfahrt Christi“ angegebenen Seiten.*

I. Nachdem die Erniedrigung Christi im Kreuzestode ihre Grenze erreicht hatte, begann für beide Bestandteile seiner Menschheit die Erhöhung mit seiner Auferstehung. Seine Seele aber erhielt bereits durch die Höllenfahrt eine Vermehrung der äußeren Glorie. Beim Tode Christi wurden nur Leib und Seele voneinander, nicht auch vom Logos getrennt. Deshalb war sowohl da, wo der Leib, als auch da, wo die Seele war, die Person Christi selbst anwesend. Der Zustand des Leibes wie die Wirklichkeiten der Seele gehörten der Person Christi an. Folglich hatte auch alles, was am Leibe, wie durch die Seele geschah, göttliche Würde und Kraft. Das Apostolicum schon drückt dies charakteristisch aus, wenn es sagt, Jesus sei begraben worden und zur Hölle hinabgestiegen, d. h. er wollte wie in bezug auf den Tod und Todeszustand, so auch noch in Bezug auf den Aufenthaltsort des Leibes und der Seele nach dem Tode das Schicksal der Menschen teilen.

II. Das Hinabsteigen Christi zur Hölle bedeutet die Versetzung seiner Seele in den dem Himmel oder der Höhe entgegengesetzten Ort. Daß Christus in die Unterwelt hinabstieg, ist Glaubenslehre (Apg. 2, 24. 31. 1. Petr. 3, 19 ff.; 4, 6, vgl. auch Eph. 4, 9 ff. Ps. 15, 10. Psal. 13, 14. Zachar. 9, 11). Die Väterlehre ist eine konstante und allgemeine. Auch das Apostolicum in der Form von Aquileja (D. 3), das Athanasianum (D. 137), das 4. Laterankonzil (D. 356) lehren es. Seine Seele ist substantiell, nicht bloß der Wirksamkeit nach in die Hölle hinabgestiegen, wie gegen Abälard noch entschieden worden ist (D. 327. 356). Es ist theologisch gewiß, daß die Seele Christi bis zur Auferstehung in der Unterwelt verblieb.

III. Christus hat in der Unterwelt nicht etwa, wie Calvin meinte, teilgenommen an den Leiden der Verdammten, auch nicht an den Leiden des Fegfeuers. Die Mehrzahl der Theologen lehrt, er sei persönlich und bleibend nur hinabgestiegen in den Aufenthaltsort der vorchristlichen vollkommenen Gerechten (limbus patrum oder sinus Abrahae). — Der Zweck seines Hinabsteigens war die Ausdehnung seiner an die Lebenden gerichteten Mission auch auf die bereits Verstorbenen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Gerechten sofort beim Erscheinen Christi der Anschauung Gottes teilhaft wurden. Mindestens hat er bei seinem Austritt sie der Anschauung Gottes teilhaft gemacht. — Wenn Christus auch persönlich nicht in der

ganzen Unterwelt, also auch in der Hölle und im Fegfeuer war, so konnten doch die armen Seelen durch ihn großen Trost und außerordentlichen Strafnachlaß erlangen.

§ 34. Der Stand der Vollendung und Erhöhung Christi, seine Auferstehung und Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten des Vaters.

Literatur. J. B. Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi. Eine apologetisch-biblische Studie (1906).

I. Christus weisagte selbst seine Auferstehung (Joh. 2, 18 ff. Matth. 12, 39 ff.). Die Apostel verkündeten dieselbe als eine wesentliche Grundlage der christlichen Heilsordnung und einen Hauptgegenstand des christlichen Glaubens (Apg. 2, 24 ff. 1. Kor. 15, 14 ff.). Die Weissagung Christi hat sich unbestreitbar erfüllt. Darum ist die Auferstehung Christi von Anfang an ein Artikel aller Glaubensbekenntnisse.

II. Die Auferstehung Christi war der Zeitdauer nach eine sehr schnelle, der Ordnung nach die erste Auferstehung. Ihre bewirkende Ursache lag in der Kraft der Gottheit Christi, die ihm aber auch als Menschen zur Verfügung stand, und insofern stand Christus durch eigene Kraft auf (Joh. 2, 19; 10, 17—18). Da Christus seine Auferstehung geweissagt hatte als Auferweckung seiner selbst, so liegt ihre spezielle Bedeutung darin, daß sie der glänzendste, aber auch unumgänglich notwendige Beweis seiner göttlichen Sendung und seiner Gottheit, sowie der göttlichen Kraft seiner Verheißungen und Verdienste ist.

III. Christus hat bei der Auferstehung denselben wahren Leib angenommen, den er im Tode abgelegt hatte, jedoch im Zustand der Verklärung (Matth. 27, 51 ff.; 28, 1 ff. Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 19 ff.). Er ging hervor aus dem verschlossenen Grabe und erschien den Jüngern bei verschlossenen Türen. Wenn er nach der Auferstehung noch Speise zu sich nahm (Luk. 24, 43), so geschah das nicht aus physischer Notwendigkeit, sondern nur zur Bekräftigung seiner Auferstehung. Die Verklärung Christi schließt nicht aus, daß er die Wundmale der Kreuzigung beibehielt (vgl. Joh. 20, 27). Diese Verklärung ist sachlich dieselbe, wie die der Seligen dereinst sein wird (nach 1. Kor. 15, 42 ff.). Sie ist der wohlverdiente Lohn seines Todesleidens, sie ist, wie ein Beweis der Christo einwohnenden verklärenden, göttlichen Kraft, so auch ein Vorbild und Unterpfand der Wirksamkeit dieser Kraft in uns (vgl. Röm. 5, 17; 8, 29. 1. Kor. 15, 22. Phil. 3, 11. Kol. 1, 18). In gewissem Sinne ist sie auch die bewirkende Ursache unserer Verklärung, sowie ein Ideal, das den Menschen anregt und leitet, nach Ertötung der Sünde sich eines neuen Lebens zu befleißigen.

IV. Die Himmelfahrt Christi ist als tatsächlich bezeugt Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Apg. 1, 9—11. Eph. 4, 10 und wird von den ältesten Glaubenssymbolen gelehrt. Ihrem Begriff

nach ist sie die lokale Versetzung der verkörperten Menschheit Christi in einen ihrem Zustand und ihrer Würde entsprechenden überirdischen Ortlichkeit. Ihre Wirkursache ist nicht bloß die der Menschheit Christi einwohnende göttliche Kraft, sondern auch die seiner Seele vermöge der Verkörperung inhärierende Kraft über den verkörperten Leib. Ihr Zweck ist die Vollendung der äußeren Verherrlichung Christi, die Einführung in eine seiner geistigen Wirksamkeit entsprechende Ortlichkeit. Sie soll weiterhin ein Vorbild und eine Bürgschaft unserer Aufnahme in den Himmel sein, sowie Grund unserer Hoffnung und Antrieb, himmelwärts zu streben.

V. Als bleibendes Ziel der Himmelfahrt Christi bezeichnet das Symbol nach Ps. 109, 1. Mark. 16, 19. Röm. 8, 34. Ephes. 1, 20 das Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters. Dieses Sitzen bedeutet den vollkommenen Genuß und Gebrauch derjenigen Herrlichkeit, Würde und Macht, welche dem Menschen Christus zukommen vermöge der Wesenseinheit seines persönlichen Prinzips mit dem Vater. Christus zeigt jetzt den Kreaturen gegenüber seine Anbetungswürdigkeit und wird von ihnen angebetet. Gott gegenüber tritt er auf und handelt er seiner göttlichen Würde entsprechend. Er gebraucht voll die von Natur und durch Verdienst ihm zustehende göttliche Kraft, indem er in souveräner Weise seine Gnadenschatze austeilt, eine höchste Autorität über alles Geschaffene, eine höchste Richter Gewalt über alle vernünftigen Wesen ausübt.

Viertes Hauptstück.

Das Werk und die Ämter des Erlösers. Die Soteriologie im engeren Sinn.

§ 35. Übersicht.

Werk des Erlösers kann sowohl die Wirkung des Erlösers in den erlösten Menschen, wie die Tat des Erlösers, wodurch jene Wirkung erzielt wird, genannt werden. Hier ist nur von letzterer die Rede. Die erlösende Tat Christi umfaßt ihrem vollen Umfange nach und in concreto auch die Funktionen sämtlicher sogenannten Ämter Christi. Gleichwohl kann die Erlösungstat wenigstens ihrer Substanz nach behandelt werden, ohne sie formell unter den Gesichtspunkt der Ämter Christi zu bringen, indem man sie aus der Stellung Christi als Haupt und Mittler der Menschen entwickelt und hieraus den für das ganze Verständnis der Erlösungstat fundamentalen Begriff des stellvertretenden Genugtuungsverdienstes ableitet. Die Ämter Christi spezifizieren sodann einerseits die Erlösungstat näher als hierarchische Funktion im Reiche Gottes, andererseits gruppieren sie sich um die Erlösungstat und finden in ihr die Grundlage ihrer sonstigen Funktionen. Wir handeln deshalb in der ersten Abteilung von der Erlösungstat Christi überhaupt, in der zweiten Abteilung von den Ämtern Christi.

Erste Abtheilung.

Die Erlösungstat Christi überhaupt.

Literatur. B. Dörholt, Die Lehre von der Genugthuung Christi (1896).
 J. Fr. S. Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugthuung (1904).
 A. Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung (1888).
 H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius (1894). Fr. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung (1905).

§ 36. Inhalt und Form des Werkes Christi; das Genugthuungsverdienst als Hauptmoment seines Werkes im allgemeinen.

I. Das eigenste Werk Christi, wegen dessen er auch den Namen Jesus erhielt, ist die Begründung des ewigen Heiles für die sündige Menschheit (Matth. 1, 21. Hebr. 5, 9: *Causa salutis aeternae*; das Symbolum von Nicäa, D. 17: *Αὐτὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*). Die Heilbringung ist negativ Vöszmachung von der Sünde und ihren Folgen, positiv Ausföhnung mit Gott und Wiederherstellung des ursprünglichen, übernatürlichen Verhältnisses der Menschheit zu Gott. Ihre unmittelbarste subjektive Wirkung in uns ist die Rechtfertigung des Sünders und die Heiligung desselben.

II. Auf die weitere Frage, worin die heilsbegründende Tätigkeit oder die Heilstat Christi, das ministerium salutis, des näheren bestche, antworteten

1. die Pelagianer, sie habe vorherrschend bestanden in Lehre und Beispiel, welche Christus uns gegeben.

2. Abälard lehrte: Gott mußte um seiner Liebe willen die Menschen erlösen. In dem Kreuzestode des Gottmenschen habe er aber nur das Beispiel einer großen Liebe gegeben; jede weitere Einwirkung Christi auf den Nachlaß der Sünden, jede stellvertretende Genugthuung desselben verwarf er.

3. Die alten Protestanten lehrten im Zusammenhang mit ihrer Verwerfung der evangelischen Räte, ja der guten Werke überhaupt, Christus habe an des Menschen Statt die Strafe der Sünde erlitten und an seiner Statt auch das Sittengesetz erfüllt. Also sei nicht bloß der leidende, sondern auch der tätige Gehorsam Christi ein für uns stellvertretender gewesen.

4. Als Reaktion hiegegen ging von den Sozinianern die Lehre aus, der irdische Gehorsam Christi sei weder als tätiger, noch als leidender stellvertretend gewesen und habe es gar nicht sein können. Eine Stellvertretung auf moralisch-religiösem Gebiete sei nämlich widervernünftig. Christus habe uns durch seinen tätigen Gehorsam auf Erden bloß ein gutes Beispiel gegeben. Nach seiner Aufnahme in das Allerheiligste des Himmels sei er erst Hoherpriester geworden, indem er durch sein Fürbittgebet Sühne zu unseren Gunsten von Gott erwirkte und in solch fürbittlichem Sinne eine Sühnopfer für uns darbrachte.

5. In die Fußtapfen der Sozinianer traten durchgehends die

neueren Rationalisten, indem sie jegliche stellvertretende Genugthuung Christi leugneten.

III. All diesen Richtungen gegenüber ist es katholische Lehre, daß Christus das Heil der Menschen effektiv bewirkt hat durch eine Tätigkeit, welche die eigene Heilstätigkeit der Menschen ergänzt, ersetzt, ermöglicht und wirksam macht, die Heilstätigkeit Gottes aber bedingt und erwirkt, also durch eine wahrhaft mittlerische Tätigkeit. Christus ist Ursache des Heils der Menschen geworden, indem er durch seinen Tod als ein Sühnopfer uns das Heil verdiente und für uns genugtuend die Sünden auslöschte.

1. Das ist die Lehre der Schrift. Vgl. aus dem Alten Testament Ps. 21, 28. 33. 53, 4 ff. Dan. 7, 24. 27. Das Neue Testament schreibt dem Leiden und Tod Christi an zahllosen Stellen in der mannigfachsten Weise stellvertretend genugtuende, wie verdienstliche Bedeutung zu. Es seien nur folgende Stellen angeführt: Nach dem Täufer Johannes ist Christus agnus Dei, qui tollit peccatum mundi (Joh. 1, 29). Christus sagt, er gebe sein Leben hin als Lösegeld für viele (redemptionem pro multis, *λυτρον ἀντὶ πολλῶν*, Matth. 20, 28), sein Blut werde vergossen in remissionem peccatorum (Matth. 26, 28), er werde erhöht am Kreuze, damit alle durch ihn das Leben haben und gerettet werden (Joh. 3, 14. 16. 17), er heilige (er opfere) sich für die Seinigen (Joh. 17, 19) er setze sein Leben ein für seine Schafe (Joh. 10, 15). Johannes nennt Christum die Versöhnung (= das Versöhnungsoffer) für unsere Sünden (1. Joh. 2, 2; 4, 10). Christi Blut reinigt uns von aller Sünde (1. Joh. 1, 7. Apok. 1, 5), der Tod und das Blut des Lammes sind der Kaufpreis der Erlösung (Apok. 5, 9), Christus ist erschienen, um unsere Sünden hinwegzunehmen (1. Joh. 3, 5). Nach Petrus sind wir erlöst durch das Blut des unbefleckten Lammes (1. Petr. 1, 18—19), hat Christus, der Sündelose, unsere Sünden getragen (1. Petr. 2, 21—24) und ist gestorben pro peccatis nostris (1. Petr. 3, 18). Ganz besonders hebt der hl. Paulus die Bedeutung und die Kraft des Todes Christi als stellvertretender Genugthuung und Verdienstesursache hervor. a) Christus ist hingegeben worden für unsere Sünden (Röm. 4, 25; 8, 32. Eph. 5, 2), gestorben für Ungerechte (Röm. 5, 6 ff. 1. Kor. 15, 3) und zwar für alle Sünder (2. Kor. 5, 14—15. 1. Tim. 2, 6. Hebr. 2, 9). b) Er ist der Mittler der Ausöhnung mit Gott (Röm. 5, 8—10. Eph. 2, 13—16. Kol. 1, 19—22). c) Diese Ausöhnung bewirkt er durch Hingabe eines Lösegeldes (*ἀντίλυτρον*, 1. Tim. 2, 5—6; vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Tit. 2, 14. Hebr. 9, 15). d) Er bringt sich selbst dar als Sündopfer (2. Kor. 5, 21. Hebr. 9 und 10), und zwar in einem stellvertretend sühnenden Straßleiden (Gal. 3, 13), wodurch er die Auslösung des Todesurteils von der göttlichen Gerechtigkeit erwirkt (Kol. 2, 13 ff. Hebr. 2, 14 ff.). e) Die Erlösungstat ist eine große Tat des Gehorsams gegenüber dem Ungehorsam Adams mit seinen

Folgen für das ganze Menschengeschlecht (Röm. 5, 18 ff. Phil. 2, 6—8). f) Sie ist eine Offenbarung der Gerechtigkeit wie der Barmherzigkeit Gottes (Röm. 3, 24—26). g) Sie ist endlich die Verdienstursache aller übernatürlichen Gnaden, deren der Mensch zur Erlangung des ewigen Lebens bedarf (Röm. 5, 3—10. 16. 19. 1. Kor. 1, 30; 15, 21—22. Gal. 4, 4 ff. Eph. 1, 3—10; 2, 4—6. 10. 13. 18; 5, 25—27. Hebr. 2, 14—15; 9, 13—15 u. a. St.).

2. Die Tradition ist zwar eine konstante, aber in formeller Beziehung wenig entwickelt. Die Väter bewegen sich in den Ausdrücken der heiligen Schrift und erklären die Wirksamkeit des Leidens Christi als eine Verzeihung und Gnade erwerbende und zugleich als eine die Sünde sühnende, also als meritorisch-satisfactorisch für die Menschen und an Stelle der Menschen. Vielfach betonen sie, Christus habe uns losgekauft aus der Gewalt des Teufels. Einzelne drücken sich so aus, als ob der Kaufpreis dem Teufel ausbezahlt worden wäre. Gegen Abälard verteidigte Bernhard die Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft des Teufels durch das Sühneverdienst Christi. Die erste formelle und systematische Entwicklung der erlösenden und sühnenden Wirksamkeit Christi unter dem Namen satisfactio gab der heilige Anselm.

3. Die Heilstat Christi ist Gegenstand kirchlicher Entscheidungen nur in allgemeinen Umrissen geworden. Im Symbolum von Konstantinopel heißt es, er sei gekreuzigt worden *ὡς ἡμῶν* (D. 47). In den pelagianischen Streitigkeiten galt es als dogmatische Voraussetzung, daß die Gnade Gottes uns zuteil werde durch Christus. Das Ephesinum sagt (can. 10, D. 82): Christus hat sich geopfert für uns. Nach dem Toletanum ist er geworden *pro nobis peccatum, id est sacrificium pro peccatis nostris* (D. 233). Nach dem Decretum pro Jacobitis wird man nur selig durch das Verdienst des Mittlers zwischen Gott und dem Menschen, Jesus Christus (D. 602). Endlich stellt das Tridentinum Christi Verdienst als die Ursache unseres Heiles dar (Sess. V, can. 3; Sess. VI, cap. 7).

§ 37. Nähere theologische Bestimmung des die Erlösung begründenden, stellvertretenden Genugtuungsverdienstes Christi.

Die heilsvermittelnde oder erlösende Tätigkeit Christi kann auf Grund der angeführten Lehre der Schrift, Überlieferung und Kirche im Anschluß an Thomas (Summa theol. pars III, qu. 48) noch näher in folgender Weise bestimmt werden:

1. Vor allem ist die Heilstat nicht ausschließlich dem himmlischen Christus zuzuschreiben, wie die Sozinianer wollten. Die Heilsvermittlung ist vielmehr zu suchen in seiner irdischen Tätigkeit, und selbst jene Heilstätigkeit, die er allerdings noch im Himmel ausübt, beruht auf der letzteren.

2. Die Heilstätigkeit des irdischen Christus ist zunächst Impe-
tration, Erwirkung der Heilsgüter bei Gott, aber Erwirkung nicht

in Form einer bloßen Fürbitte, sondern auch in Form eines eigentlichen Verdienstes, das ist einer Leistung, gegenüber welcher die Gewährung der Heilsgaben als rechtliche Gegenleistung erscheint. Da es sich weiterhin um Gewährung dieser Heilsgaben für Sünder handelt, so muß vor allem die Nachlassung der Sünden erzielt werden in der Weise, daß die Schuld des Sünders vor Gott durch und in Christus im Namen des Sünders durch einen entsprechenden Ersatz beglichen wird. So wird die Heilstat Christi ein Genugtuungsverdienst oder ein Sühneverdienst.

3. Insoferne es bei der erlösenden Tätigkeit Christi um eine genugtuende Leistung sich handelt, kann dieselbe nicht bestehen in einem bloßen Handeln, sondern in einem Leiden oder vielmehr in der willigen Übernahme von Leiden. Die Genugtuung ist also wesentlich *satisfactio*.

4. Die erlösende Leistung Christi schließt das Moment einer moralisch-juridischen Stellvertretung ein. Die Heilswirkungen werden uns nicht schon wegen unseres rein physiologischen Zusammenhanges mit Christus zuteil, wie Günther wollte, sondern wegen der Eigenschaft Christi als unseres moralisch-juristischen Hauptes. Andererseits darf aber die Versöhnung Gottes durch Christi Tat nicht mechanisch und rein äußerlich aufgefaßt werden, rein nach Art der unter Menschen stattfindenden Satisfaktionen, wie die Reformatoren die Sache aufgefaßt haben.

5. Zum Sühneverdienste Christi gehören alle Leiden und Demütigungen Christi auf Erden. Gemäß göttlicher Anordnung und in der Intention Christi hat aber das Leiden seine konkrete Vollendung gefunden in der aus Gehorsam vollzogenen Preisgebung seiner selbst in den Tod des Kreuzes. Dadurch wird Christus selbst oder sein Blut der Kaupreis. Sein Handeln wird zu einer Destruktion seiner selbst und insofern zu einem Opfer. Für das dem Tode verfallene Leben der ganzen Menschheit wird ein an sich dem Tode nicht verfallenes Leben substituiert.

6. Die Heilstätigkeit Christi wird insofern zu einer rechtsgültigen Erwerbung der Heilsgnaden, als Christus als der vollkommenste Mittler zwischen Gott und den Menschen kraft eigener Vollmacht und Autorität sein Sühneverdienst auch effektive geltend macht. Seine Tätigkeit beschränkt sich nicht bloß auf die Erwerbung der Heilsgnaden, sie bewegt zugleich die Menschen zu jener Tätigkeit, wodurch die einzelnen das Heil sich aneignen.

7. An sich war seine Heilstätigkeit abgeschlossen mit seinem Tod. Es müssen aber auch noch seine Auferstehung und seine Himmelfahrt zur objektiven Vollendung der Heilstat gerechnet werden, insoferne dieselben die Besiegelung der Erlösung sind und das Unterpfand der ewig gültigen Wirksamkeit derselben, sowie das Vorbild der durch die Erlösung erzielten Wirkungen.

§ 38. Die innere Möglichkeit und die Notwendigkeit des Genugtuungsverdienstes Christi.

I. Abälard, die Sozinianer und Rationalisten behaupten, ein stellvertretendes Genugtuungsverdienst im erklärten Sinne sei innerlich unmöglich. Allein weder mit Rücksicht auf Gott, noch mit Rücksicht auf die schuldige Menschheit, noch mit Rücksicht auf Christus kann die Unmöglichkeit einer stellvertretenden Genugtuung bewiesen werden. Gott gegenüber ist diese Genugtuung Besänftigung seines Hasses, aber nur insoferne dieselbe die Befriedigung der Anforderungen der göttlichen Gerechtigkeit an den Sünder ist, Besänftigung seines Zornes über den Sünder, aber eines Zornes, der von Anfang an nicht jedes Wohlwollen gegen den Sünder ausschließt. Mit Bezug auf die schuldige Menschheit ist die stellvertretende Genugtuung Übertragung der Strafübel von dem Sünder auf einen Unschuldigen, aber nicht eigentlich wider Willen eintretende Bestrafung des Unschuldigen statt der Schuldigen. In Christo ist zwar die genugtuende und die beleidigte Person nicht sachlich verschieden, wohl aber gemäß dem Früheren virtuell und moralisch, indem das Genugtuung fordernde und Genugtuung leistende principium quo in ihm verschieden sind.

II. Was die Notwendigkeit des Genugtuungsverdienstes Christi betrifft, so ist dasselbe mindestens in demselben Grade frei wie gemäß dem früher (§ 3 f.) Gesagten die Erlösung überhaupt und die Erlösung durch einen gottmenschlichen Erlöser. Im einzelnen traten hier besonders folgende Anschauungen hervor:

1. Athanasius lehrte, Gott hätte um seiner Wahrhaftigkeit willen alle Menschen sterben lassen müssen wegen der Sünde. Das sei aber für seine Güte nicht geziemend gewesen. Selber konnte der Mensch sich nicht retten, also mußte der *Λόγος* Mensch werden und statt der dem Tode verfallenen Menschheit in den Kreuzestod geliefert werden. Allein die Wahrhaftigkeit Gottes fordert nur den Tod des verurteilten Menschen (Gen. 2, 7), nicht seinen Tod im Falle der Begnadigung, und es ist nicht als unmöglich nachzuweisen, daß Gott auf andere Weise als durch den Tod seines Sohnes Gnade für Recht ergehen ließe.

2. Andere Väter meinten, die Güte und die Gerechtigkeit Gottes hätten es notwendig gemacht, daß Gott seinen Sohn statt der Menschheit als Lösepreis hingab, sei es an Gott selber oder gar an den Teufel. Diese Theorie ist zu kraß anthropomorphistisch.

3. Anselm meinte, vermöge seiner Gerechtigkeit könne Gott die Sünde nur erlassen auf Grund einer adäquaten Genugtuung. Die Schuld des Menschen sei unendlich; nur ein Gott konnte folglich dieselbe tilgen, und das auch nur durch den leidenden Gehorsam oder den Tod; nur durch diesen konnte er in übersießender und stellvertretender Weise für uns verdienen. Allein die Gerechtigkeit Gottes fordert die Bestrafung des Sünders nur, solange er Sünder ist, sie

verbietet nicht dessen Begnadigung ohne Strafe, sei es persönliche, sei es stellvertretende.

4. Fast alle Theologen lehren deshalb: Gott konnte ohne volle, ja ohne alle Genugthuung verzeihen. Das Sühneverdienst Christi sei also nicht notwendig gewesen auch unter der Voraussetzung des Erlösungswillens und der Menschwerdung einer göttlichen Person.

5. Die Frage, ob unter der Voraussetzung, daß Gott eine adäquate Genugthuung verlangt, auch ein bloßer Mensch oder nur ein Gottmensch diese Genugthuung hätte leisten können, wird von den Skotisten bejaht, von den übrigen Theologen aber mit allem Rechte verneint.

§ 39. Die innere Vollkommenheit der versöhnenden Genugthuung Christi. Ihre Kondignität und Abundanz.

Die Genugthuung Christi ist derart, daß ihr Wert der durch sie zu sühnenden Verunehrung Gottes nicht nur gleichkommt, sondern dieselbe in ungemessener Weise überragt. Sie ist nicht bloß satisfactio adaequata, sondern abundans. Das ergibt sich positiv aus der Lehre der Schrift und der Väter, wonach die Erlösung eine eigentliche Erkaufung ist. Die Überwertigkeit ergibt sich aus Röm. 5, 20 (vgl. die Bulle Klemens VI. „Unigenitus Dei filius“ vom Jahre 1343). Der innere Grund für beides liegt in der früher (§ 31) bewiesenen Unendlichkeit des Wertes aller Handlungen Christi. Die Skotisten verflüchtigten die Innerlichkeit des Wertes der Genugthuung Christi, indem sie lehrten, nur auf Grund einer positiven Anordnung Gottes sei die Entgegennahme der versöhnenden Wirksamkeit jener Genugthuung auf seiten Gottes ein Akt der Gerechtigkeit.

§ 40. Die Frucht des Sühneverdienstes Christi und die Form seiner Zuwendung.

I. Das Werk Christi hatte für ihn selbst nicht den Charakter einer Genugthuung, wohl aber des Verdienstes, indem auch ihm solche Güter, die ihm bereits gebührten *ratione gratiae*, zu eigen werden sollten *ratione meriti*. Nach dem Grundsatz: Das Prinzip des Verdienstes fällt nicht selbst unter das Verdienst, konnte Christus für sich selber nicht etwa die Unionsgnade und auch nicht die mit der letzteren von Anfang an gegebenen, inneren geistigen Vollkommenheiten verdienen. Wohl aber konnte und sollte er für sich verdienen die *gloria corporis*, die *impassibilitas animae* und die *gloria externa*. — Für uns wirkte das Sühneverdienst negativ Befreiung von dem Übel, positiv Verleihung der übernatürlichen Gnaden, zunächst der absolut übernatürlichen Gerechtigkeit ohne sofortige Wiederherstellung der sogenannten Integritätsgnaden.

II. Mit dem Sühneverdienst Christi rein als solchem ist die Sündenschuld in den einzelnen Menschen noch nicht aufgehoben. Es

muß zur erwerbenden, grundlegenden, objektiven, allgemeinen Heilstat Christi noch eine zuwendende, ausführende, subjektive, besondere Tätigkeit treten, wodurch die objektive Erlösung erst zur subjektiven Erlösung wird. Diese subjektive Erlösung wird den einzelnen zuteil nicht durch die bloße Zeugung wie die Sünde Adams, sie ist vielmehr geregelt durch ein über dem Gesetz der Fortpflanzung der Natur stehendes Gesetz. Es muß eine geistige, bzw. geistliche und sakramentliche Verbindung mit Christus hergestellt werden, durch welche die natürliche Geschlechtsgemeinschaft mit Christo ergänzt und vollendet wird. — Weil Christus das Haupt des Geschlechtes ist nicht wie Adam als dessen materielles Prinzip, sondern als dessen reifste Frucht, so kann sein Verdienst moralisch wirksam sein, noch bevor es tatsächlich vollbracht ist, es kann auch nach rückwärts hin wirken.

III. Die übernatürlichen Heilsgüter hat Christus gemäß dem vorher Gesagten zunächst verdient. Es entsteht nun die weitere Frage, ob Christus seiner Menschheit nach direkt und unmittelbar beteiligt sei bloß in der Verdienung der Heilsgüter oder auch noch in der effektiven Zuwendung derselben an die einzelnen, ob seine Menschheit auch noch effective als *ministra* und *instrumentum* der Gottheit das Heil wirke. Die Skotisten verneinen dies. Thomas lehrt außer der Heilswirkung *per modum meriti* auch noch eine solche *per modum efficientiae*. Die Thomisten behaupten außer der meritorischen Wirksamkeit Christi noch eine *efficientia physica*, die auf einer der Menschheit Christi inhärenten Dualität beruhe. Zur Kritik möge folgendes dienen: Die skotistische Ansicht wird der Schrift und den Vätern kaum gerecht; letztere lehren ganz allgemein, daß die Menschheit Christi ein physisches Organ seiner Gottheit sei. Die streng thomistische Ansicht hat aber auch so viele Schwierigkeiten, daß sie kaum haltbar ist. Man kann aber wohl sagen, die Menschheit Christi ist physisches Organ seiner Gottheit nicht durch eine ihr inhärente geschaffene Dualität, sondern insofern sie eben physisch oder substantiell (d. i. persönlich) mit der Gottheit geeint ist. Dadurch wird die göttliche Macht der Menschheit als ihrem Organ eingegossen, um in letzterer und durch letztere zu wirken.

§ 41. Die universale Tendenz der Erlösungstat in Hinsicht auf alle Menschen.

Bezüglich des an sich unendlichen Sühneverdienstes Christi fragt es sich noch, ob dasselbe auch tatsächlich zum Heile aller Menschen aller Zeiten bestimmt sei, oder ob vielleicht seine Zuwendbarkeit irgend eine Einschränkung habe. In dieser Beziehung ist es nun vor allem Glaubenslehre, daß wenigstens alle Gläubigen und Getauften das Heil erlangen können und sollen. Weiterhin ist es Glaubenslehre oder mindestens *fidei proximum*, daß der Heilswille Christi alle Menschen umfaßt, und daß alle zum Vernunftgebrauche Gelangenden nur aus persönlicher Schuld des Heiles verlustig gehen. Es ist Glaubenslehre, daß jede auch noch so schwere, persönliche Sünde

nachgelassen werden kann, wenn sie vor dem Tode noch bereut wird (vgl. unten VI. Buch, § 21. 22). Endlich ist es Glaubenslehre, daß die Erlösungstat Christi nicht auch den gefallenen Engeln zugute kommt. Eine Streitfrage ist es bekanntlich, ob den heiligen Engeln Gnade und Glorie als Frucht des Verdienstes Christi zuteil wurde oder nicht.

§ 42. Die Stellung Christi im göttlichen Weltplane.

I. Das Werk Christi ist zunächst, wie schon gesagt, ein Werk der Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung für die Menschen. Nach Eph. 1, 10 (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ*) und 4, 10 muß es aber zugleich gesagt werden als Vollendung der Welt durch ihr Haupt. Denn das übernatürliche Heil der Menschen ist jetzt fester, inniger und höher, und darum auch mächtiger, sicherer und glorreicher begründet als ursprünglich. Das Reich Gottes umfaßt jetzt ein Glied, welches dem Vater unendliche Verherrlichung darbringen kann. Der Bund der Menschen mit Gott ist enger und fester geschlossen und erlangt einen höheren Charakter. Alle Menschen, ja selbst die Engel erhalten durch Christum als ihr Haupt einen höheren Adel und Glanz und vermögen Gott eine würdigere Huldigung darzubringen. Selbst die materielle Schöpfung empfängt in und mit dem Menschen durch Christus ihre eigene höchste Vollendung.

II. Demgemäß wird die Stellung Christi im göttlichen Weltplane nicht erfasst, wenn man ihn bloß hinstellt als Heilmittel für die gestörte Ordnung und nicht zugleich als Fundament, Zentrum und Krone einer höheren Ordnung. Noch weniger würde seine Stellung erfasst, wenn man ihn hauptsächlich nur anderer Wesen wegen dasein ließe. — Wenn demnach Christus im Reiche Gottes auch abgesehen von der Erlösung tatsächlich einen erhabenen Platz einnimmt, so fragt es sich, wie sich im ganzen göttlichen Weltplan die Vorherbestimmung Christi verhalte zur Vorherbestimmung der Kreaturen, bzw. seine Vorherbestimmung überhaupt zu seiner Vorherbestimmung als Erlöser. Seit dem 13. Jahrhundert ward diese Frage viel behandelt, und zwar in der Form, ob das Dasein Christi von Gott beschlossen wurde mit Rücksicht und auf Grund der Voraussicht der Sünde Adams und der dadurch erfolgten Notwendigkeit der Erlösung, oder unabhängig von dieser Voraussicht. Damit hing dann die weitere Frage zusammen, ob die Gnade der Engel und der ersten Menschen um Christi willen verliehen worden sei, so daß er nicht bloß Vollender der Glorie der Engel, sondern auch Prinzip der Verleihung ihrer Gnade wäre. Die Mehrzahl der Theologen mit den Thomisten lehrten ersteres, Skotus und andere das letztere. Zur präzisen Lösung all dieser Fragen enthalten Schrift und Väter nichts Bestimmtes (cf. Al. Mussi, *Utrum, si Adam non peccasset, Deus incarnatus fuisset*, 1907).

Zweite Abtheilung.

Von den Ämtern des Erlösers.

Erstes Kapitel.

§ 43. Die Ämter des Erlösers im allgemeinen.

I. Ämter (*munera, officia*) des Erlösers sind die nach Analogie der öffentlichen Ämter in der menschlichen Gesellschaft aufgefaßten Berufungen und Vollmachten zu jenen Funktionen, welche die Verwirklichung des Zweckes der Erlösung, speziell die volle Verwirklichung des übernatürlichen Reiches Gottes auf Erden herbeiführen können und sollen. Insofern diese Ämter ausgeübt werden im Auftrage und in der Kraft eines Höheren zugunsten von Untergebenen, sind sie zugleich Beamtungen oder Bedienungen (*ministeria*). — An und für sich könnte man nun nach jedem Momente in der Heilswirkung auch ein Amt konstruieren. Gewöhnlich unterscheidet man drei Ämter Christi, das Lehramt, Priesteramt und königliche Amt. Diese drei Ämter waren vorgebildet im alten Bunde. Sie sind enthalten in den Weissagungen des alten Testaments und im neuen Testament besonders behandelt im Hebräerbrieфе. — Alle drei Ämter fallen sachlich zusammen, wenn sie auch begrifflich zu unterscheiden sind. Alle drei dienen demselben Zwecke der Erlösung; Christus ist Erlöser vermöge eines jeden derselben. Er hat uns erlöst von der Sünde vor allem durch sein Priesteramt, von den Folgen der Sünde, nämlich dem Irrtum und der Gewalt des Todes und des Teufels durch sein Lehramt bzw. königliches Amt. Das Lehramt hat sein Ziel in den Wirkungen der beiden anderen. Das Priesteramt ist das zentrale, ohne welches das Lehramt keine Wirkung und das königliche Amt keine Grundlage hätte.

II. Wie im alten Testament die Träger der einzelnen Ämter von Gott berufen und bevollmächtigt sein mußten, so muß analog auch in Christo als Menschen von einer göttlichen Berufung und Verleihung der Ämter geredet werden. Nach Hebr. 5, 5 war dieselbe gegeben mit seinem Ursprung aus Gott. Christus besaß darum alle Ämter von seiner Empfängnis an in der vollkommensten Weise. Da er sie aber von Anfang an nicht in vollem Umfang ausübte, so kann man auch sagen, er sei erst später in das betreffende Amt eingeführt, dazu geweiht oder gesalbt worden, bei der Taufe in sein Lehramt und sühnendes Priesteramt, bei der Auferstehung in sein königliches Amt. Man kann weiter sagen, er habe die drei Ämter sukzessive betätigt, zuerst das Lehramt, dann das Priesteramt beim Kreuzesopfer, endlich das königliche Amt in der Gründung und Leitung der Kirche. Dabei ist aber festzuhalten, daß er schon auf Erden mit dem einen

Amte die beiden anderen stets in irgend einer Weise ausübte. Ferner ist festzuhalten, daß die beiden Stände Christi eine verschiedene Form der Ausübung der Ämter bedingen, und endlich, daß die Ämter, soweit sie einen bestimmten Zweck intendieren, nur so lange dauern, bis dieser Zweck erreicht ist, im übrigen aber ewig sind.

Zweites Kapitel.

Die Ämter des Erlösers im besondern.

§ 44. Das prophetisch-apostolische Lehramt Christi.

Literatur. Fr. Schmid, Christus als Prophet (1892).

I. Daß Christus ein von Gott gegebener und aufgestellter Lehrer göttlicher Wahrheiten sein werde, ist vorausgesetzt Deut. 18, 15. Ps. 2, 3; 55, 4; 61, 1. Christus war ein solcher Lehrer von Anfang an; öffentlich und feierlich wurde er in sein Lehramt eingeführt bei der Taufe. Er bereitete sich zu demselben vor in der Wüste. Er beanspruchte den Namen und die Eigenschaften eines solchen Lehrers und übte sein Lehramt auf die mannigfachste Weise aus (vgl. Matth. 4, 17; 7, 28—29; 23, 10. Joh. 6, 14 u. v. a. St.). Die Apostel (vgl. Apg. 1, 1 ff. Hebr. 1, 1 ff.) und desgleichen die Kirche betrachteten das Lehramt Christi stets als einen wesentlichen Bestandteil seiner erlösenden Wirksamkeit, wenn sie auch andererseits die Anschauung bekämpften, daß er nur zur Belehrung der Menschen gekommen sei.

II. Im Vergleich mit anderen Organen der göttlichen Offenbarung ist Christus einzigartig erhabener und vollkommener Lehrer. Er ist auch als Mensch Augenzeuge der übernatürlichen Wahrheiten und wegen seiner absoluten Heiligkeit auch absolut wahrhaftig. Seine Lehrautorität beruht darauf, daß er selbst Gott ist. Die Legitimation seiner göttlichen Sendung konnte er aus eigener Macht durch übernatürliche Zeichen vollziehen. Er kann zudem auch innerlich einwirken auf die Lernenden. Er ist Lehrer nicht bloß durch sein Wort, sondern auch durch sein Leben und alle seine Taten. Sein Lehramt dauert fort bis an das Ende der Zeiten im unfehlbaren Lehramte der Kirche.

III. Auch die Lehre Christi ist im Vergleich mit anderen Gottesoffenbarungen einzigartig erhaben. Sie ist die letzte Vollendung der Heilsoffenbarung Gottes an die Menschheit. Sie sucht die Menschen einzuführen in den wahren, geistigen Gehalt des mosaischen Gesetzes, in die Erkenntnis der Ohnmacht zur Erfüllung desselben, in die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, um ihnen so die Wahrheit des Heiles zu vermitteln. Die Offenbarung des alten Testaments wird von Christus bestätigt, aber auch ergänzt und vollendet. Soweit dieselbe prophetisch war, wird sie in seiner Person und in seinem Werke größtenteils erfüllt. Die Lehre Christi ist

ferner einzigartig durch ihre Universalität. Sie geht auf den äußeren, aber noch mehr auf den inneren Menschen. Sie erschreckt nicht bloß, sie erfreut auch; sie ist nicht bloß Gesetz, sondern vor allem frohe Botschaft. Sie enthält nicht bloß Bruchstücke der Offenbarung, sondern die Offenbarung selbst. Sie ergeht an alle Völker aller Zeiten; darum ist Christus nicht bloß ein Lehrer, sondern der Lehrer der Menschheit schlechthin. Seine Lehre ist einzigartig, insofern er selbst der Grundinhalt derselben ist. Er ist selber reale Offenbarung einer göttlichen Person, Grundlehre des Christentums, in welchem der übrige Lehrinhalt des Christentums eingeschlossen liegt. Den Grundinhalt der absoluten Religion des Christentums lehrte Christus nicht bloß, er war selber dieser Grundinhalt.

§ 45. Das Priesteramt Christi. Priestertum und Opfer im allgemeinen.

Literatur. M. Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte (2. Aufl. 1861). B. Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes (1835). Derf., Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (1870). P. Keppler, Unser Herr Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes Christi (1887). W. Schenz, Die priesterliche Tätigkeit des Messias nach dem Propheten Jesaias (1892). Weitere Literatur oben S. 185 f. und unten VII. Buch, § 40.

I. Die Zentralfunktion des Priesteramtes Christi, nämlich das Kreuzesopfer, fällt sachlich zusammen mit der schon untersuchten Erlösungstat Christi. Hier ist noch das zu behandeln, was die Erlösungstat spezifisch als hierarchische Funktion erscheinen läßt und was sie zugleich in lebendige Beziehung bringt mit der fortdauernden Wirksamkeit Christi im Himmel und auf Erden. Wir behandeln also hier Priestertum und Opfer im allgemeinen, das Priestertum Christi in sich selbst, das Kreuzesopfer und das sogenannte himmlische Opfer Christi.

II. Priester im weiteren Sinne sind nach der Schrift alle Glieder des Volkes und Reiches Gottes im Unterschied von den übrigen Völkern (vgl. Ex. 19, 6. 1. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6); im engeren und eigentlichen Sinne sind Priester innerhalb des Volkes Gottes die Glieder der Familie Gottes oder die Beamten des Hauses Gottes. Das allgemeine wie das besondere Priestertum setzt voraus eine göttliche Berufung, eine besondere Aneignung an Gott, eine göttliche Weihe und auf Grund derselben die Fähigkeit, Gott zu nahen und ihm Gaben zu bringen. Das besondere Priestertum wird dadurch, obgleich im Volk stehend, dennoch herausgenommen aus dem Volk und erhoben über das Volk, also gestellt zwischen Gott und das Volk (vgl. Hebr. 5, 1). Demgemäß ist der Priester nicht bloß ein durch soziale Stellung oder durch Wahl aufgestellter Repräsentant der Gesellschaft im äußeren Kulte; er ist vielmehr in erster Linie Sachwalter, Stellvertreter Gottes und in zweiter Linie allerdings auch Stellvertreter des Volkes (vgl. Ex. 3, 4 ff.; 19, 12 ff. Num. 16, 3 ff.). — Das priesterliche

Tun besteht vor allem im Opfer, aber auch in der Fürbitte (vgl. Exod. 32, 11 ff. Hebr. 7, 25 ff.). Je nach der Vortrefflichkeit und der Wirkung dieses priesterlichen Opfers und Betens sind die einzelnen Priester voneinander gar sehr verschieden.

II. Opfer im allgemeinen ist jeder religiöse Akt, durch welchen der Mensch die Pflicht erfüllt, welche er Gott schon auf Grund der Schöpfung schuldet, nämlich ihn anzubeten, ihm zu danken und ihn zu bitten, und die weitere Pflicht, die er Gott wegen der Sünde schuldet, nämlich sich vor Gott schuldig zu bekennen und um Sühne ihn anzusuchen. Der Mensch kann solche Akte rein innerlich setzen und bringt dann Gott ein rein inneres Opfer dar; er kann und soll aber seine innere Gesinnung auch äußerlich betätigen, durch äußere Zeichen manifestieren und so ein Opfer im engeren und gewöhnlichen Sinne bringen. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch statt seiner selbst eine passende Sache Gott hingibt, zum Dienste Gottes verwendet oder gestaltet, um die höchste Herrschaft Gottes und die vollkommene Unterwerfung unter ihn und zugleich das Streben nach Versöhnung des göttlichen Zornes auszudrücken. Die hingeebene Sache muß umgestaltet, wie man gewöhnlich sagt, destruiert werden, d. h. sie muß wenigstens aufhören, in der bisherigen profanen Seinsweise zu existieren. Diese Umgestaltung hat den Charakter der Stellvertretung, indem statt des Menschen irgend eine andere Sache destruiert wird. Sie hat auch den Charakter einer realen Entsagung, einer Entäußerung des realen Besitzes und Genusses irgend einer dem Menschen gehörigen Sache. — Welche Gaben der Mensch statt seiner und auf welche Weise und durch welche Personen er sie darbringt, ist an und für sich von geringem Belange, wenn nur der Mensch bei jeder Opfertätigkeit das innere Streben hat, sich selbst zu einer würdigen Gabe für Gott zu gestalten und so die Huld und Gnade Gottes zu gewinnen. Tatsächlich hat Gott freilich im alten wie im neuen Bunde auf positive Weise genau den Opfergegenstand, den Opfermodus und die Opferperson bestimmt und in letzterer Beziehung insbesondere angeordnet, daß das Opfer dargebracht werden muß von eigens berufenen Priestern. Darum gibt es in der mosaischen und christlichen Religion kein vollkommenes und kein eigentliches Opfer ohne hierarchisches Priestertum.

III. Demgemäß ist das Opfer im eigentlichen Sinne die unmittelbar auf Gott sich beziehende Darbringung einer äußeren Gabe mit deren Destruktion oder Immutation durch einen gottverordneten Priester zur Anerkennung der höchsten Majestät Gottes und seiner Herrschaft über alle Dinge, sowie zur Anerkennung unserer Schuld vor ihm, bzw. zur Versöhnung seines Zornes. Durch diese Definition sind abgewiesen:

1. Die sog. Bluttheorien, welche alle unblutigen Opfer des alten Bundes nicht als selbständige Opfer gelten ließen;

2. die physisch-magnetischen Theorien, welche die Wirksamkeit der vorchristlichen Opfer zu sehr erhöhten;

3. die Theorie vieler Nachscholastiker, wonach die heidnischen Opfer nur symbolischen und die jüdischen Opfer nur symbolisch-typischen Charakter hatten, insofern sie durch Darbringung und Vernichtung äußerer Güter und Gaben lediglich die Oberherrlichkeit Gottes über alle Creaturen zum Ausdruck brachten, ohne daß das Streben nach Sühne und das Moment der realen Entfagung betont wurde;

4. jene Theorie, welche die Sühne als primären Zweck des Opfers hinstellt und als Opfermodus eine vollständige Vernichtung der Opfergabe verlangt.

§ 46. Das Priestertum Christi in sich selbst.

I. Daß Christus Priester war und ist, ist Glaubenssatz (vgl. Ps. 109, 4. Hebr. 3, 1; 4, 14. Ephesinum, can. 10, D. 82. Trident., Sess. XXII, cap. 1: Sacerdos . . . Dominus noster J. Chr.). Eingeschlossen liegt in diesen Entscheidungen, daß die priesterliche Würde der einen Person Christi, aber nicht nach ihrer göttlichen, sondern nach ihrer menschlichen Natur beigelegt werden muß.

II. Christus ist der Priester der Menschheit schlechthin, der einzig wahre Priester, dessen bloße Stellvertreter alle andern Priester sind, sei es auf analoge oder auf vorbildlich-typische oder auf nachbildlich-reproduktive Weise. — Das Einzigartige und Auszeichnende des Priestertums Christi speziell im Verhältnis zum levitischen Priestertum lehrt vor allem der Hebräerbrief. Hiernach ist

1. der spezifische Typus des Priestertums Christi nicht das Priestertum Aarons, sondern das des Melchisedech. Dieser aber stand höher als Aaron, weil Abraham, von welchem Aaron abstammte, von Melchisedech sich segnen ließ (Hebr. 7, 4—10), weil bei letzterem weder Abstammung noch Nachfolgerschaft, weder Anfang noch Ende erwähnt wird und er so Repräsentant eines unvergänglichen Priestertums ist (Hebr. 7, 3), weil bei ihm Priestertum und Königtum vereinigt sind (Hebr. 7, 2), weil er nach der kirchlich-traditionellen Auslegung von Gen. 14, 18 ff. ein unblutiges Opfer von Brot und Wein darbrachte.

2. Im einzelnen zeigt sich die Erhabenheit des Priestertums Christi im Verhältnis zum Priestertum Aarons in folgenden Punkten: Christus ist Priester in der himmlischen Wohnung Gottes. Ziel seiner priesterlichen Wirksamkeit ist die vollkräftige Erwerbung und Zuteilung der himmlischen Güter. Er ist nach einem einmaligen Opfer für immer in das wahre Heiligtum eingetreten. Er ist ewiger Hohepriester, der nur einmal leidet; er ist Priester und Opfer zugleich; er hatte nicht erst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen. Er brachte für die ganze Menschheit und nicht bloß für

ein einziges Volk ein allgemein gültiges, ewiges Opfer dar. Im Gegensatz zum zeitlichen, fleischlichen, irdischen Priestertum Aarons ist Christi Priestertum ein ewiges, geistiges, himmlisches (Hebr. 9, 14).

§ 47. Das Kreuzesopfer Christi.

I. Abschluß und Krönung der irdisch-zeitlichen und Grundlage der ewig-himmlischen Priesterwirksamkeit Christi ist die Darbringung des Kreuzesopfers. Gegenüber den Sozinianern und Rationalisten, welche den Opfercharakter des Kreuzestodes bestreiten, ist es Glaubenslehre, daß dieser Kreuzestod ein wirkliches, wahres und zwar blutiges Opfer zur Versöhnung der Welt mit Gott gewesen ist (Ephesinum, can. 10. Trident., Sess. XXII, cap. 1. 2. 3. 4; auch Sess. VI, cap. 7). Der Kreuzestod war schon deswegen ein Opfer, weil das ganze Opferwesen des alten Bundes sich zu ihm als Typus verhielt (Hebr. Kap. 8—10). Der Hebräerbrief lehrt außerdem in den verschiedensten Wendungen, daß Christus Priester und Schlachtopfer gewesen, und daß er durch ein einziges blutiges Opfer die Erlösung auf ewig vollendet habe (7, 26; 9, 10—14 u. a. St.). Auch sonst ist der Opfercharakter des Todes Christi im neuen Testament vielfach gelehrt (Matth. 20, 28. Eph. 5, 2. 1. Tim. 2, 6. 1. Kor. 5, 7; vgl. Röm. 3, 25. 1. Joh. 2, 2). — Die Tradition hielt unsere Lehre jederzeit fest.

II. Opfergegenstand beim Kreuzesopfer war die Person des Logos nach der angenommenen menschlichen Natur. Opferpriester war gleichfalls Christus seiner menschlichen Natur nach. Die Opferhandlung darf nicht etwa gesucht werden in dem rein äußeren Akte des Hinschlachtens, sie bestand vielmehr in der freiwilligen Hingabe des Blutes, dessen gewaltsame Vergießung Christus äußerlich zuließ und innerlich mit wahrer Opfergesinnung Gott darbrachte. Das Kreuzesopfer erzielte alle Wirkungen, welche das Opfer überhaupt hat und welche speziell die alttestamentlichen Opfer bezweckten. Es war in vollkommenster Weise ein Anbetungs-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer.

§ 48. Die an das Kreuzesopfer sich anschließende, fortdauernde, hohepriesterliche Wirksamkeit Christi im Himmel und auf Erden.

I. Die im Kreuzesopfer intendierten Zwecke werden durch verschiedene auf den Kreuzesopferakt als solchen noch folgende priesterliche Funktionen Christi vollkommen und allseitig verwirklicht, und wird dadurch die Kraft des erstern stetig geltend gemacht. Abzuweisen ist darum wie die Lehre der Sozinianer und neuerer Protestanten, daß Christus Priester sei bloß im Himmel, so auch die Lehre der alten Protestanten, welche jegliche auf das Kreuzesopfer noch folgende, priesterliche Funktion Christi verwarfen. Auf Grund des Hebräerbriefes steht fest, daß Christus auf Erden das große Opfer gebracht, aber irgendwelche priesterliche Funktionen auch

noch im Himmel ausübt. Wie der Hohenpriester des alten Bundes das außerhalb des Heiligtums vollbrachte Opfer im Heiligtum vollendete, so ist Christus in den Himmel eingegangen durch sein Blut, um vor dem Angesicht des Vaters für uns zu erscheinen (Hebr. 9, 12. 24) und um immerdar Fürsprache für uns einzulegen (Hebr. 7, 25). Infolge dessen ist Christus der Vitorge des wahren Heiligtums, Priester in Ewigkeit (Ps. 109, 4. Hebr. 5, 6; 7, 17. 24. 25).

II. Die priesterliche Funktion Christi im Himmel besteht vor allem in der Fürbitte (*interpellatio*, *intercessio*, *ἐντροπία*) um Annahme des Kreuzesopfers behufs Zuwendung der Verdienste desselben an alle Menschen (Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34. 1. Joh. 2, 1). Es muß aber außerdem noch eine weitere mittlerische Tätigkeit Christi, ein Darstellen des auf Erden endgültig vollbrachten Erlösungswerkes im Himmel angenommen werden, welche er fortwährend aktuell setzt (Hebr. 8, 2—4). Einzelne neuere Theologen (bes. Thalhoffer) bezeichnen diese priesterliche Funktion Christi als himmlisches Opfer Christi und bestimmen dasselbe als die lebendige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers mittels substantieller Wiederholung der einen erlösenden Gehorsamstat, insofern Christus im Himmel denselben Opferwillen und dieselbe Opferliebe wie am Kreuze noch fortwährend habe und auch äußerlich seinen Opferwillen irgendwie, wahrscheinlich durch die behaltene Wundmale, manifestiere. Die große Mehrzahl der Theologen nimmt ein himmlisches Opfer im strengen Sinne des Wortes nicht an. Wenn auch der Opferwille Christi fortbauere und seine Wundmale seine Opferliebe manifestieren, so könne man doch nicht reden von einer sakrifakalen Opferhandlung im Himmel. Seinem Opferwillen entspreche nicht die äußere Betätigung in der Bewirkung oder Aufrechterhaltung einer destruktiven Immutation der Opfergabe. Die himmlische Priestertätigkeit Christi könne höchstens als virtuelle Fortsetzung des Kreuzesopfers, nicht aber als eigentliches Opfer aufgefaßt werden.

III. Christus übt sein Priestertum im Himmel insbesondere auch noch dadurch aus, daß er vermittels seiner sichtbaren, in seinem Namen und Auftrage handelnden Stellvertreter auf Erden im Schoße seiner Kirche auf unsern Altären fortwährend wahrhaft konsekratorische und sakrifakale Akte setzt, wodurch er sich selbst zum Opfer der Kirche macht und die Kirche in das Opfer seiner selbst einschließt. Diese Opferhandlung, das eucharistische Opfer oder Messopfer, ist zugleich einerseits die sichtbare, symbolisch-reale Vergegenwärtigung des in der himmlischen Priestertätigkeit Christi fortlebenden Kreuzesopfers zur Zuwendung der sühneverdienstlichen Kraft des letzteren, andererseits das vollendete Streben der Kirche, das Opfer ihres Hauptes auch ihrerseits darzubringen und stellt nach beiden Seiten hin eine Vollendung des Kreuzesopfers nicht dem inneren Werte nach, wohl aber in Hinsicht auf die Verwirklichung seiner Zwecke dar.

§ 49. Das königliche Amt Christi.

I. Daß Christus König ist, und zwar König der ganzen Menschheit und für alle Zeiten, verkünden die Propheten und lehrt er selbst. Gleich der Teilnahme an seiner Gnade ist auch die freiwillige Unterwerfung unter seine Herrschaft unerläßliche Bedingung des Heiles für alle Menschen (Luk. 1, 32—33. Matth. 21, 4—5; 28, 18—20. Joh. 14, 15; 18, 37; das Symbolum von Konstantinopel, D. 47 und das Trident., Sess. VI, can. 21.)

II. Christus ist nicht bloß ein König, sondern der König. Die einzigartige Erhabenheit seines Königtums zeigt sich in folgenden Punkten:

1. Sein Königtum ist ein geistliches und himmlisches nach Ursprung und Ziel, in den Mitteln und Wirkungen und auch hinsichtlich seiner Untertanen. — Die Frage, ob Christus mindestens in aeterno nicht bloß indirekt, sondern direkt Gewalt gehabt über alle Völker, Staaten und Könige und nur tatsächlich auf die Geltendmachung seiner Rechte verzichtet habe, wird verschieden beantwortet.

2. Sein Königtum ist ein wahres Hirtenamt, insofern es mit der Macht, Weisheit und Herrlichkeit auch die Liebe, Güte und Sanftmut verbindet.

3. Christus übt dasselbe nicht bloß sichtbar aus, sei es unmittelbar oder mittelbar durch seine Beamten, sondern auch unsichtbar durch direkten Einfluß auf das Innere der Menschen.

III. Die Funktionen des Königtums Christi bezwecken die Gründung, Ausgestaltung und Vollendung des Reiches Gottes unter den Menschen.

1. Schon im Stande der Erniedrigung auf Erden hat Christus sein Königtum durch alle Akte ausgeübt, welche keine Lehre in Worten und keine Entfagung in sich schließen, welche ganz oder nach einer Seite hin eine Herrschaft bekunden, so die Wunder, die Teufelsaustreibungen, die Berufung und Aussendung der Apostel, die neuteamentliche Gesetzgebung.

2. Vorzüglich übt aber Christus sein Königsamt aus im Stande der Erhöhung. Man kann sagen, Christus sei wie in den Stand der Vollendung, so speziell in das Königsamt eingeführt bzw. eingeweiht worden durch seine Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters. Speziell die zwei letztgenannten Akte sind nach einer andern Seite hin auch förmliche Funktionen des Königsamtes Christi.

3. Der erhöhte Christus übte sein königliches Amt zunächst aus durch Sendung des hl. Geistes, er übt es ferner aus im Innern der Seelen durch die Austeilung seiner Gnaden, dann durch die fortdauernde Ausgestaltung, Regierung, Verwaltung des Reiches Gottes, durch die Herrschaft über die jenseitige, triumphierende wie leidende Kirche.

4. Wie sein Lehramt und sein Priesteramt, so wirkt Christus

auch sein Königsamt fortwährend aus durch Stellvertreter auf Erden, welche in seinem Namen die Kirche leiten und regieren.

5. Endlich ist Christus als König noch Richter (Joh. 5, 22. 27. Matth. 25, 31 ff. Apg. 10, 42 u. a. St.). Er übt seine Richterergewalt aus im besonderen wie im allgemeinen Gericht, aber auch schon in dieser Zeit durch Austeilung und Entziehung seiner Heilsgnaden, durch Zuteilung zeitlichen Lohnes und zeitlicher Strafe auf dem Wege der Vorsehung und durch seine Stellvertreter in der kirchlichen Gerichtsbarkeit.

Fünftes Hauptstück.

Die Mutter des Erlösers (Mariologie).

Literatur. Über die allerseligste Jungfrau Maria besteht eine außerordentlich reichliche Literatur. Zusammengestellt ist dieselbe (leider nicht genug kritisch) von Maracci, *Bibliotheca Mariana* (1648) und *Polyanthea Mariana*. J. J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus B. M. V.*, 13 voll. (ed. Migne 1866 sqq.). A. Roscovány, *De B. Virgine Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum declarata*, 9 voll. (1873 bis 1881). Einzelne seien hervorgehoben: P. Canisius, *De Maria virgine incomparabili et Dei genitrice* (1577 u. ö.). Christoph. de Vega, *Theologia Mariana* (1653). Theoph. Raynaud, *Diptycha Mariana* (2. ed. 1654). V. Sedlmayr, *Theologia Mariana* (1758). Von neueren Autoren seien genannt: R. P. Ventura, *La madre di Dio madre degli uomini* (2. ed. 1845). Borgianelli, *La maternità divina*. Ludovico del Castelpiano, *Maria nel consiglio dell'Eterno*. Aug. Nicolaß, *Die allerseligste Jungfrau Maria*, 4 Bde. (übersetzt von Holster, 1860—1869). F. H. Oswald, *Mariologie* (1851). A. Kurz, *Mariologie oder Lehre der kath. Kirche über Maria* (1881). Chr. Stamm, *Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones* (1881). J. Bucceroni, *Commentarii de beata Maria Virgine* (4. ed. 1896). J. B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, 4 vols (1900—1902). Lépiciér, *Tractatus de B. Maria Virgine Matre Dei* (1901). — M. Schäfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift* (2. Aufl. 1900). F. Morgott, *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin* (1878). Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus* (1907). Th. Livius, *Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte*, 2 Bde. (1901—1907). O. Wardenhewer, *Der Name Maria* (1895). Ders., *Maria Verkündigung* (1905). — Speziell über den Marienkult handeln B. Piazza, *Christianorum in sanctos sanctorumque Reginam propensa devotio* (1547). Trombelli, *Mariae ss. vita ac gesta cultusque illi adhibitus*, 6 voll. (1761). Haine, *De hyperdulia* (1864). B. Edl, *Die Madonna als Gegenstand der christl. Kunstmalerei und Skulptur* (1883). A. Jäh, *Das Madonnen-Ideal in den älteren deutschen Schulen* (1884). F. A. v. Lechner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten* (2. Aufl. 1886). H. F. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria in den Katakomben* (1889). St. Beissel, *Die Verehrung u. L. Frau in Deutschland während des Mittelalters* (1896). Weitere von 1837 bis 1890 erschienene Literatur bei M. S. Lavagnutti, *Mariologische Bibliographie* (1891). In Betracht kommen endlich die verschiedenen Handbücher der Dogmatik, speziell Scheeben, III. Bd., S. 455 ff. und Janssens, *De Deo homine*, P. II.

§ 50. Vorbemerkungen. Die theologischen Quellen der Mariologie.

I. Die Mutter des Erlösers ist hier noch ins Auge zu fassen direkt in ihren persönlichen Attributen und in ihrem persönlichen Anteil am Werk des Erlösers. In dieser Beziehung ist Maria einerseits die geistliche Mutter der einzelnen Erlösten, insoferne sie mit Christus Grundstein, Wurzel und Krone der übernatürlichen Ordnung bildet, andererseits ist sie Vorbild der göttlichen Kinderschaft der Erlösten wie der himmlischen Mutterchaft der Kirche, insoferne sie die erste und vollkommenste Frucht der Erlösung ist und die Kirche als mittlerisches Prinzip der Zuwendung der Erlösungsgnade vorbildet.

II. Die dogmatische Lehre über Maria, die Mutter des Erlösers, führt aus,

1. daß Maria wahrhaft Mutter Gottes ist;

2. daß sie eben wegen dieser Mutterchaft eine dem hl. Geiste vermählte Jungfrau ist; jene Lehre ist also die Erklärung der Worte: *Natus de Spiritu Sancto et Maria virgine.*

Als theologische Quellen dieser Lehre dienen:

1. Die Schriften des neuen Testaments: Der Gruß des Engels (Luc. 1, 28), der Gruß der Elisabeth (Luc. 1, 42), das Magnificat (Luc. 1, 46 ff.), Apoc. 12, wo von dem großen Zeichen am Himmel geredet wird, dann die evangelischen Berichte von der Opferung im Tempel, vom ersten Wunder Christi, vom Stehen unter dem Kreuze, von Mariens Teilnahme an den Gebeten der Jünger vor und bei Herabkunft des hl. Geistes. — Die Verborgenheit, in der Maria sonst lebte, sowie einzelne Äußerungen Christi (Joh. 2, 4; 19, 26, wo er sie „Weib“ nennt, dann Luc. 8, 19 ff. 11, 27 ff.) stellen ihre Hoheit nicht in Schatten, dienen vielmehr nur dazu, eine allzu menschliche Auffassung von der Mutterchaft Mariens auszuschließen.

2. Die Lehre des alten Testaments. Zunächst kommen in Betracht die beiden klassischen Stellen Gen. 3, 15 und Jf. 7, 14, ferner Jf. 11, 1. Jer. 31, 22. Mich. 5, 3. Außerdem haben die Väter und namentlich die kirchlichen Liturgien noch viele andere Stellen auf Maria bezogen, welche zwar nicht selbständige Beweise mariologischer Lehren bilden, aber auch kaum bloße Akkommodationen sind, welche vielmehr in der Intention des hl. Geistes neben ihrer unmittelbaren Beziehung auch noch eine virtuelle Beziehung auf Maria haben. In diesem Sinne erscheint Maria in Ps. 18, 6; 45, 5—6; 67, 16—17; 131, 13 ff. u. a. St. als „Wohnstätte Gottes“, im „Hohen Liebe“ (1, 8—10; 2, 2. 10; 3, 6; 4, 6, 3—9) als „Braut Gottes“, in Prov. 8. Sir. 24. Sap. 7 als erstgeborene Tochter Gottes, als himmlische Königin und Mutter der Welt. — Außerdem enthält das alte Testament noch zahlreiche Personal- und Realtypen Mariens: Eva in positiver und negativer Beziehung, Judith, Esther, Rebekka, Maria die Prophetin, das von Gott gepflanzte

Paradies, die von Gott geschaffene, noch unentweihete Erde, die Arche Noahs, die Lade des Bundes, die Himmelsleiter Jakobs, der brennende Dornbusch, der blühende Stab Aarons, das Bließ des Gideon u. s. w.

3. Die kirchliche Überlieferung ist eine nähere Erklärung und Bestimmung der Schriftlehre, insoweit diese von dogmatischer und prinzipieller Natur ist. Die nicht in der Schrift enthaltenen Nachrichten über das Vorleben und über das Ableben Mariens sind sehr zweifelhaften Charakters. — Der Marienkult trat in den ersten Jahrhunderten mehr zurück. Seit dem 5. Jahrhundert trat die ganze Hoheit der Gottesmutter hervor in den Kämpfen gegen Nestorius. Von jetzt an wurden an ihren Festen ihre Vorzüge in Reden geschildert. Seit dem 13. Jahrhundert wird die Mariologie auch dogmatisch-wissenschaftlich behandelt.

§ 51. Die göttliche Mutterschaft Mariens und ihre hieraus sich ergebende Würde und Stellung in der übernatürlichen Ordnung.

I. Personalcharakter Mariens ist ihre göttliche Mutterschaft. Durch sie unterscheidet sie sich von allen andern Personen durch einen ganz eigenartigen Rang und Stand und eine ganz eigenartige Würde. Im Vergleiche mit allen andern Vorzügen ist ihre Gottesmutterchaft Haupt- und Grundvorzug. Durch die gratia maternitatis steht die Person Mariens in einem ganz einzigartigen Verhältnis zur einzig erhabenen Person ihres Sohnes. — Die göttliche Mutterschaft besteht aber nicht bloß in dem rein physischen Verhältnis von Mutter und Sohn. Dieses Verhältnis ist nur die materielle Seite der Mutterschaft und kann nur inadäquat göttliche Mutterschaft heißen. Formell und adäquat ist die göttliche Mutterschaft zu fassen als eine durch den Willen und die Macht Gottes bewirkte, übernatürliche, geistige Vereinigung der Person Mariens mit der göttlichen Person ihres Sohnes, welche ihrer leiblichen Vereinigung mit demselben zugrunde liegt, sie ergänzt und vollendet. Der leiblichen Union mit dem Logos in der Empfängnis ging hiernach voraus eine geistige Union, ein geistiges connubium verbi, und diese geistige Union ward Maria schon verliehen vom ersten Augenblick ihres Daseins an und begründete von Anfang an ihren Personalcharakter. — Die Gottesmutterchaft konnte von Maria nicht verdient werden. Maria konnte nur positiv sich disponieren, daß für sie, die von Anfang an geistig mit Gott uniert war, in der aktuellen Empfängnis Christi die Vermählung Gottes mit ihr vollendet wurde. — Die Gnade der göttlichen Mutterschaft hat gleich jeder andern Gnade ihr Prinzip in einer göttlichen Auserwählung und Vorherbestimmung. Die Prädestination zu dieser Gnade war für Maria eine durchaus absolute. Das Dasein Mariens und ihre Bestimmung zur Gottesmutterchaft sind in der göttlichen Idee unzertrennlich verbunden. Der ewige Beschluß, ihr das Dasein zu geben, zielte formell dahin, sie als

Gottesmutter in das Dasein zu setzen. Ihr vollkommenstes Analogon hat die Gnade der Gottesmuttertschaft in der *gratia unionis Christi*. Wie die letztere Gnade Christum zu einer göttlichen Person macht, so erstere Maria zu einer Person übernatürlicher Ordnung, zur Begnadigten schlechthin.

II. Wie die Unionsgnade die höchste Auszeichnung einer menschlichen Natur ist, so ist die *gratia maternitatis* die höchste Auszeichnung einer geschaffenen Person. Darum hat Maria in gewissem Sinne eine unendliche *dignitas* oder *excellencia*. Sie ist so im eminenten Sinne Bild und Gleichnis Gottes, ähnlich wie die ungeschaffene Weisheit. Sie ist Herrin und Lebensspenderin, sie ist ein in eine höhere Ordnung hineinragendes Glied der Menschheit und nimmt darum eine Mittelstellung ein zwischen Gott und den übrigen Menschen. Es entspricht ihr eine eigentümliche Verehrungswürdigkeit und gebührt ihr ein besonderer Kult (*hyperdulia*), der von der *dulia* nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschieden ist, zu welchem eine gewisse Verpflichtung für alle besteht.

§ 52. Die gottgeweihte Jungfräulichkeit Mariens.

Literatur. Thomas, S. theol. III, qu. 28. Suarez, De mysteriis vitae Christi, disp. 5 sqq. Die Väterlehre bei Petavius, De incarn. I. XIV, cap. 3 sqq. und Thomassin, De incarn. I. II, cap. 3 sqq. Außerdem Reinke, Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel (1848). Galfano, La vergine delle vergini (1882). Franzelin, De Verbo incarnato thes. 15. M. Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift S. 11 ff. Vgl. auch unten § 54 und oben S. 248.

Die schon früher (§ 11) bewiesene Jungfräulichkeit Marias vor, in und nach der Geburt gehört so wesentlich zum Begriffe der Gottesmutter, daß sie Bedingung, Attribut und Folge ihrer göttlichen Muttertschaft ist. Die Gottesmutter muß nicht bloß eine Jungfrau, sondern die Jungfrau schlechthin genannt werden wegen der einzigartigen Gottgeweihtheit ihrer Person, die eine vollkommene Jungfräulichkeit in ihr begründet und vollendet. — Die vollkommene Jungfräulichkeit schloß in sich:

1. Die leibliche Unversehrtheit,
2. die stete jungfräuliche Gesinnung.

Aus der Antwort an den Engel (Luc. 1, 34) ist vielfach abgeleitet worden, daß Maria durch ein Gelübde und zwar von frühester Jugend an zur Wahrung der Jungfräulichkeit sich verbunden hatte.

3. Die Freiheit von allen keuschheitswidrigen Regungen und Empfindungen.

Wegen dieser *virginitas corporis, mentis et sensus* ist Maria Ideal der Jungfräulichkeit, Jungfrau der Jungfrauen. Die Vollkommenheit ihrer Jungfräulichkeit stand im geraden Verhältnis zu ihrer Gnadenfülle und Gottesliebe. Sie wurde von Gott selbst bewahrt und beschützt, insofern er sie zu seiner mütterlichen Braut auswählte.

§ 53. Die Gnadenfülle der Gottesmutter im allgemeinen.

Literatur. B. Haessler, De Mariae plenitudine gratiae secundum s. Bernardum (1901).

Maria ist *κεχαριτωμένη* d. i. gratia plena. Stets hielt man in der Kirche fest, daß ihre Gnade größer war als die der höchstbegnadeten Menschen, ja selbst der höchsten Engel und zwar höchst wahrscheinlich schon von Anfang an, ganz entschieden aber vom Momente der Empfängnis Christi an. Man bezeichnet ihren Gnadenreichtum als Gnadenfülle. Diese Gnadenfülle ist

1. plenitudo singularitatis, insofern sie den Gnadenreichtum anderer Geschöpfe ohne Maß und Vergleich überragt; sie ist
2. plenitudo redundantiae, insofern Maria befähigt ist, zur Vermittlung aller Gnaden an alle Menschen irgendwie mitzuwirken. Trotzdem ist die Gnadenfülle Marias von der Gnadenfülle Christi wesentlich verschieden hinsichtlich des Grundes wie des Inhalts und des Überströmens der Gnade auf andere, ganz besonders aber dadurch, daß sie nicht von Anfang an in der Gnade vollendet, sondern einem beständigen, inneren Fortschritt unterworfen war.

Die Gnadenfülle Marias schloß positiv in sich die heiligmachende Gnade und die mit ihr wesentlich zusammenhängenden Gaben, so die übernatürlichen Tugenden, die Gaben des hl. Geistes. Von andern übernatürlichen Gaben besaß Maria, was ihrem status viae und ihrer besondern Stellung und Bestimmung angemessen war. In negativer Hinsicht schloß die Gnadenfülle Mariens im Vergleich mit andern Menschen drei große Privilegien in sich:

1. Die gänzliche und stete Freiheit von der Erbsünde,
2. die Freiheit von allen in das sittliche Gebiet einschlägigen Folgen der Erbsünde, verbunden mit vollkommener Sicherstellung von jeder persönlichen Sünde,
3. die antizipierte Auferweckung und Verherrlichung ihres Leibes.

§ 54. Die unbefleckte Empfängnis Mariens.

Literatur wie oben S. 248; dazu Th. Strozzi, Controversia dell'immacolata Concezione (1700). B. Piazza, Causa immaculae Conceptionis (1551). Lambruschini, Sull'immacolato concepimento di Maria (1843). A. Ballerini, Sylloge monument. ad mysterium immaculae Conceptionis spectantium, 2 voll. (1854—1856). Passaglia, De immaculato conceptu b. M. V., 3 voll., (1855). Malou, De l'immaculée Conception. 2 vols. (1857). A. Roscovány (s. oben S. 248). Kösters, Maria, die unbefleckt Empfangene (1905). Cornoldi, Sententia S. Thomae de immunitate b. Virginis Dei parentis a peccati originis labe (2. ed. 1870). W. Löbke, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis (1892). E. M. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde (1892). R. Gittmair, Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis an der Universität Salzburg (1896). Weitere Literatur bei Tavagnutti, a. a. O. S. 27 ff.

I. Seit dem 12. Jahrhundert bestand eine große Kontroverse darüber, ob die Heiligung Marias bloß ähnlich antizipiert worden

sei wie die Johannes des Täufers, oder ob sie bis in den Moment ihrer Empfängnis zurückzuverlegen sei. Diese Frage fiel zusammen mit der andern Frage, ob Maria durch die erste Heiligung von der bereits eingetretenen Makel der Erbsünde erst nachträglich befreit, oder schon in ihrer Empfängnis vor dem Eintritt der Makel der Erbsünde bewahrt worden sei. Dogmatisch wurde die Frage entschieden durch die Bulle: *Ineffabilis Deus* Pius' IX. vom 10. Dezember 1854 (D. 1502: *Doctrina, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Chr. J. salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, est a Deo revelata*). Dieser endgültigen Entscheidung waren eine Reihe vorbereitender Bestimmungen vorangegangen. Das Tridentinum hat Sess. V, can. 5. erklärt, daß es Maria in das Decret von der Erbsünde nicht mit einbegreifen wolle. Die Päpste Sixtus III., Pius V., Paul V., Gregor XV., Alexander VII. hatten sich mehr und mehr für die unbefleckte Empfängnis entschieden, ebenso verschiedene Bischöfe, kirchliche Orden, Universitäten u. s. w.

II. Die Hauptpunkte der dogmatischen Entscheidung sind folgende:

1. Die unbefleckte Empfängnis Mariens ist eine geoffenbarte Glaubenslehre.

2. Subjekt des Privilegs ist nur die in der Empfängnis stehende Person Marias in sich selbst und unmittelbar. Unbefleckt ist nicht die aktive Empfängnis oder Erzeugung Marias, sondern nur deren *conceptio passiva adaequata*.

3. Inhalt des Privilegs ist die Freiheit von der Erbsünde und implicite deren Gegensatz, die heiligmachende Gnade. Eine Kontroverse ist es auch jetzt noch, ob Maria von dem ewigen Ratschluß Gottes, die Sünde Adams auf alle übergehen zu lassen, von vornherein ganz und gar ausgenommen gewesen sei, oder ob sie in diesen Ratschluß miteingefast und erst hinterher im Momente ihrer Empfängnis durch eine besondere Gnade von dem tatsächlichen Eintritt der Erbsünde befreit worden ist.

4. Grund der Verleihung ist das Heilsverdienst des Erlösers, weshalb die Empfängnis Mariens sich wesentlich unterscheidet von der Empfängnis Christi.

5. Der Vorzug Mariens ist eine gnadenvolle und zwar einzige Ausnahme vom allgemeinen Gesetz der Erbsünde.

III. Das Dogma ist gelehrt:

1. In der Schrift, zwar nicht ausdrücklich, wohl aber implicite Gen. 3, 15: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et seminum tuum et seminem illius. Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*. Luc. 1, 28: *Ave gratia plena. Benedicta tu in mulieribus*; ferner andeutungsweise im „Hohen Liede“. (2, 2; 4, 4; 6, 9); Esth. 15, 13. Prov. 8, 22. Sir. 24, 5. 14. 25 ff. Weisb. 7, 26.

2. In der Überlieferung:

a) Die Väter betonen von Anfang an die allseitige und schlecht-hinige Vollkommenheit, Unbeflecktheit und Sündelosigkeit der jungfräulichen Gottesmutter. Sie fassen Maria als die neue Eva d. h. als Braut des himmlischen Adam und als himmlische Mutter der Menschheit. Seit dem 4. und 5. Jahrhundert betonen einzelne Lateiner und viele Griechen auch die Reinheit Mariens speziell in ihrem Ursprung.

b) Seit dem 7., vielleicht schon seit dem 5. Jahrhundert wurde im Orient und seit dem 11. Jahrhundert im Abendlande außer dem Feste der Geburt auch das Fest der Empfängnis Mariens gefeiert. Dies setzt den Glauben an die Unbeflecktheit ihrer Empfängnis voraus, da man in der Kirche stets nur hinsichtlich heiliger Dinge Feste feierte.

c) Die Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts, besonders der hl. Bernhard, auch Thomas, befinden sich zwar meist im Gegensatz gegen unsere Lehre, allein direkt bestritten sie die unbefleckte Empfängnis nicht in dem jetzt definierten Sinne. Sie bekämpften nur eine solche Heiligung des Fleisches Mariens, welche ihrer Belebung durch die Seele vorausgegangen wäre, und welche ihre Person der Notwendigkeit, die Erbsünde sich zuzuziehen, von vornherein und abgesehen von einem weitem, besondern Privilegium entzogen hätte.

3. Die Kongruenzgründe für die unbefleckte Empfängnis Mariens sind hauptsächlich folgende:

a) Ihre gemäß dem früher Gesagten ursprünglich gegebene, innige Beziehung zu den drei göttlichen Personen als erstgeborene Tochter des Vaters, als zeitliche Mutter des seit Ewigkeit aus dem heiligen Gott hervorgegangenen Sohnes und als Braut des hl. Geistes. Nur als unbefleckt Empfangene, die niemals mit dem Teufel und der Sünde Gemeinschaft gehabt, konnte Maria alles dieses in würdiger Weise sein.

b) Ihre Bestimmung als übernatürliche geistliche Mutter des ganzen menschlichen Geschlechtes, die nicht bloß Christum gebären, sondern allen Brüdern Christi geistliche Mutter sein soll.

c) Ihre Bestimmung als höchst Begnadigte ihres Geschlechts, ja aller geschaffenen Personen, als Königin der Heiligen, ja der Engel, als Siegerin über den Teufel, als unsere Mittlerin und unser allseitiges Vorbild. Alles dieses war Maria in würdiger Weise nur als unbefleckt Empfangene.

4. Selbst die Einwendungen gegen das Dogma, wie sie seit Augustinus und besonders seit Bernhard gemacht wurden, bilden indirekt eine Bestätigung desselben. Die Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit wird ja nicht aufgehoben, sondern bestätigt, wenn die Erbsündelosigkeit Mariens in der Definition selbst hingestellt wird als eine ganz besondere Ausnahme hiervon und als eine Frucht der Erlösungsgnade. Wenn man anderseits sagt, nach vielen Väternstellen sei Christus allein frei von der Erbsünde, so

ist damit nur gemeint, daß Christus in anderer Weise und aus einem andern Grunde von derselben frei war, daß Maria an und für sich ihrem menschlichen Ursprung und ihrer menschlichen Natur nach, abgesehen von ihrem speziellen Privileg, der Erbsünde unterworfen gewesen wäre.

§ 55. Die Freiheit Mariens von der unordentlichen Begierlichkeit und von jeder persönlichen Sünde.

Literatur. Albertus M., Mariale, qu. 133 sqq. Thomas, S. theol. III, qu. 27, a. 4. Suarez, De mysteriis vitae Christi, disp. 4. sect. 3—6. Vasquez, In III, disp. 118. Petavius, De incarn. l. XIV, c. 1 sqq. Christ. Vega, Theolog. Mariana, palaestr. VII, cert. 4; pal. IX, cert. 1. Bucceroni, Commentarii de ss. Corde Jesu, de b. Virgine Maria etc. (4. ed. p. 81 sqq.).

I. Es ist, wenn nicht Dogma, so doch fidei proximum, daß Maria tatsächlich niemals eine aktuelle Regung der ungeordneten Begierlichkeit empfunden hat. Dies ist wenigstens seit dem 5. Jahrhundert einstimmige Lehre aller Väter und Theologen, und folgt aus der Bewahrung Mariens von aller Makel der Erbsünde. Alle Theologen lehren ferner, seit der Empfängnis Christi sei in Maria der fomes peccati ausgelöscht gewesen. Viele lehren dies auch für die Zeit vor der Empfängnis Christi, während andere für diese Zeit bloß eine Bindung (ligatio) des fomes lehren.

II. Es ist katholische Lehre, daß Maria tatsächlich niemals eine persönliche Sünde begangen hat (Tridentinum, Sess. VI, can. 23). Es folgt dies aus der von den Vätern betonten, höchsten Reinheit Mariens, aus ihrer vollkommenen Ähnlichkeit mit Christus, ihrem absoluten Gegensatz zur sündigen Eva, ihrem typischen Verhältnis zur Kirche und ist implicite gelehrt Gen. 3, 15 und Luk. 1, 28. Nur Tertullian und einzelne Griechen verdunkeln stellenweise die Sündlosigkeit Mariens. — Der Grund ihrer Sündlosigkeit war ein besonderes Privilegium, welches für Maria zugleich eine derartige Befestigung in der Gnade in sich schloß, daß sie wenigstens von der Empfängnis Christi an nicht mehr sündigen konnte.

§ 56. Die antizipierte Auferweckung und Verherrlichung des Leibes der allerheiligsten Jungfrau Maria.

Literatur. J. Gaudin, Assumptio corporea Mariae Virg. vindicata (1670). Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas, S. 117 ff. Ag. Lana, La resurrezione e corporea assunzione al cielo della S. Vergine Madre di Dio (1880). Jürgens, Die kirchl. Überlieferung von der leibl. Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel (Zinsbr. Zeitschr. f. kath. Theologie 1880, S. 595 ff.). Vaccari, De b. Virginis Mariae morte, resurrectione et in coelos gloriosa assumptione (2. ed. 1881). Jannucci, Firmiudo cath. veritatis de psychosomatica assumptione Deiparae (1884). Bucceroni, Commentarii de b. Virgine Maria (4. ed. p. 193 sqq.). D. P. Renaudin, Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä (deutsch herausgeg. von Kleiser, 1904). Arnoldus, Super transitu b. Mariae Virginis Deiparae (1879). J. Kirchl., Das Grab der hl. Jungfrau Maria (1896). J. Rießen, Panagia-Kapuli, Das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der hl. Jungfrau Maria bei Ephesus (1906).

Es ist frommer Glaube der Kirche und sichere theologische Lehre, daß Maria alsbald nach ihrem Tode auch dem Leibe nach von Gott in den Himmel aufgenommen worden sei. Der Beweis hiefür kann direkt weder aus der Schrift noch aus der Überlieferung geführt werden. Vor dem Ende des 6. Jahrhunderts lehren nur zwei apokryphe Schriften die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Seit dem 7. und 8. Jahrhundert erst wird die Lehre eine allgemeine. — Allein die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel muß als integrierender Bestandteil dessen betrachtet werden, was die Offenbarung über die Würde und Stellung Mariens überhaupt lehrt, muß also theologisch zu beweisen versucht werden. — Die Würde und Stellung Mariens brachte es mit sich, daß sie nicht der Herrschaft des Todes verfallen sein konnte. Darin aber lag eingeschlossen, daß sie nicht aus demselben Grunde und in derselben Weise wie andere Menschen den Tod erlitt, ferner daß ihr Leib nicht der Verwesung anheimfiel, umsoweniger als eine solche incorruptio Mariens der incorruptio ihrer vollkommenen Jungfräulichkeit durchaus entsprach, endlich daß sie alsbald nach dem Tode wieder belebt und verklärt werden mußte. — Die in der biblisch-dogmatischen Idee von Maria tief begründete leibliche Aufnahme derselben in den Himmel ist auch schon seit dem 5. Jahrhundert Gegenstand der kirchlichen Festfeier. Sie wird von allen orientalischen Kirchen festgehalten und sollte auf dem Vatikanum bezüglich ihrer dogmatischen Definierbarkeit näher untersucht werden.

§ 57. Die Mitwirkung Mariens beim Werke der Erlösung.

Literatur. P. Ventura, *La madre di Dio madre degli uomini*. A. Nicolas, *Die Jungfrau Maria und der göttliche Plan* (übers. von C. B. Reiching, 1856). Lapale, *Marie immaculée et la femme chrétienne d'après le plan divin, l'Evangile et l'histoire ou le remède à nos maux* (1881). J. Körber, *Maria im System der Heilswirtschaft* (1883). L. Wörnhart, *Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen* (1896). Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. M. Schäfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift* (2. Aufl., S. 145 ff., 209 ff.). Patristische Zeugnisse s. auch bei Petavius, *De incarn.* I. XIV, c. 9.

I. Der in der Gottesmutterchaft begründete Personalcharakter Mariens brachte es mit sich, daß ihre Handlungen ähnlich, wenn auch nicht gleich den Handlungen Christi einen spezifisch übernatürlichen Wert und eine spezifische moralisch-rechtliche Wirksamkeit hatten. Es ist ein tausendfach bezeugtes Dogma, daß die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi in einem sehr wahren Sinne auch der Mutter des Herrn als ihrem Prinzip zugeschrieben werden können und müssen. Maria ist zwar nicht ein Christo koordiniertes Prinzip der Erlösung, wohl aber ministra des Erlösers im Werke der Erlösung. Die Väter und Theologen lehren in dieser Beziehung allgemein, daß nach einem Plane Gottes der Prozeß der Erlösung

der Menschheit dem Prozesse seines Falles entsprechen solle, so daß Maria im Werke der Erlösung eine analoge Stellung zu Christus hat, wie Eva im Werke des Sündenfalles zu Adam.

II. 1. Zur Erlösung hat Maria mitgewirkt zunächst durch ihre gottesmütterliche Tätigkeit als solche und zwar nicht bloß durch eine instrumentale Thätigkeit, sondern durch eine ministeriale, persönliche Tätigkeit, die als freie Einwilligung in die Mutterschaft einen eminent sittlichen Wert hatte.

2. Außer dieser grundlegenden Mitwirkung zur Erlösung hat Maria vor der Empfängnis und Geburt ihres Sohnes durch gläubiges Verlangen nach der Erlösung mitgewirkt, nach der Empfängnis aber so, daß ihre Gebete, ihre Leiden und Verdienste das impetratorisch miterwarben, was Christus durch vollgiltiges Verdienst erwarb, ganz besonders aber dadurch, daß sie das Erlösungsoffer am Kreuze im eigentlichen Sinne des Wortes als Opferbringerin mitdarbrachte, indem sie eine Opfergabe aus ihrem eigenen Fleische darbot, über dieselbe als über ihre Frucht mitverfügte, und an der Vollziehung des Opfers durch eigene Entsagung dem Willen und der Empfindung nach so teilnahm, daß das Leiden Christi auch ihr Leiden war. Durch diese Mitwirkung beim Erlösungswerke hat Maria alle Heilsgnaden miterworben, sie hat dieselben umsomehr für die ganze Menschheit in Empfang und Besitz genommen. Ziel ihrer Mitwirkung war, daß die Erlösten Kinder Gottes würden. Darum ist ihre Mitwirkung eine wahrhaft mütterlich zeugende und gebärende und ist Maria wahrhaft und vollkommen geistige Mutter der Menschheit geworden durch ihre Teilnahme am Opfer Christi.

3. Nach Vollendung des Kreuzesopfers war Maria zunächst auf Erden tätig, auf daß die Kraft des Todes Christi den Einzelnen zuteil werde. Sie ist fort und fort im Himmel tätig, indem sie nach der ständigen Überzeugung der Kirche in der wirksamsten und umfangreichsten Weise für die Kirche auf Erden mütterlich intercediert. Aktive Mittlerin des Heils ist Maria vielleicht sogar in dem universalen Sinne, daß jede Gnade verliehen wird als eine von Maria mitimpetrierte Gnade.

Sechstes Buch.

Die Wiederherstellung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtsfertigende Gnade Christi.

Literatur. Die älteren Theologen behandeln den Inhalt dieses Buches an verschiedenen Orten. Das meiste wird vom Lombarden erörtert II Sent. dist. 26—29 und IV Sent. dist. 1—4. 14; ebenso von den Kommentatoren, z. B. Bonaventura, Eschius. Thomas erörtert die einschlägige Lehre

besonders S. theol. I II, qu. 109—114 und im Anschluß an ihn die großen Kommentatoren und zwar die Thomisten B. Medina, Sylvius, Joan. a St. Thoma, Salmanticenser, Bonet, Gotti, Billuart u. a.; die Molinisten Greg. de Valentia, Molina (in I part.), Vasquez, Tanner, Granados, Meratius, Antoine (Theologia univ. t. II, tr. de gratia), Kilber (in der Theol. Wirceb.) u. a. — Bedeutende, die ganze oder doch den größten Teil der Materie umfassende Monographien haben geschrieben: Dom. Soto, *De natura et gratia* II. III (1560). A. Vega, *De justificatione* II. XV (1548). Stapleton, *Universa justificationis doctrina* II. XII (1595). Bellarmin, *Controversia de reparatione gratiae per J. Chr. D. N.*; ferner die drei klassischen Repräsentanten der späteren Thomistenschule Did. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae* I. XII (1610 u. ö.). Thom. de Lemos, *Panoplia gratiae*, 4 tomi (1676). A. Goudin (†1695), *Tr. theol. de gratia* (herausgegeb. von Dummermuth, 1874); weiter Suarez, *De gratia* II. XII (das vollständigste Werk über die ganze Gnadenlehre). Ripalda, *De ente supernaturali* I. XII (1648 u. ö.). Von neueren Theologen seien genannt: E. v. Schäßler, *Natur und Übernatur* (1865). Derj., *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (1867). J. Ruhn, *Die christl. Lehre von der göttlichen Gnade* (1868). Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, II. Bd., 7. Abh. R. Cercià, *De gratia Christi*, 3 voll. (1879). Mazzella, *De gratia Christi* (3. ed. 1892). Döswald, *Die Lehre von der Heiligung* (3. Aufl. 1885). Palmieri, *De gratia divina actuali* (1885). Fr. Satolli, *De gratia Christi* (1886). S. Schiffini, *De gratia divina* (1901). Dazu kommen die verschiedenen Lehr- und Handbücher der Dogmatik, z. B. Baug, Einig, Hurter, Jungmann, Chr. Peisch, Simar, Tepe, Heinrich-Suppert, Heinrich-Gutberlet (8. Bd.), Schreeben-Abberger u. a. — Über das Dogmengeschichtliche und Patristische vgl. Schwane, Bd. 1 bis 4. J. Habert, *Theologiae graec. Patrum vindicatae circa univ. materiam gratiae* II. III (1646). E. Scholz, *Die Lehre des hl. Basilii von der Gnade* (1881). Fr. R. Hümmel, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade* (1890). E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (1905).

§ 1. Einleitung.

I. An die Lehre vom objektiven Erlösungswerke schließt sich naturgemäß die Lehre von der subjektiven Verwirklichung des von Christus erworbenen Heils in den einzelnen Menschen, wie sie zustande kommt durch die denselben zugewendete Gnade Christi. Man nennt diese Lehre auch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade Christi oder von der Heiligung. Die ganze Rechtfertigung, Heiligung oder subjektive Erlösung vollzieht sich einerseits unsichtbar durch das Walten der übernatürlichen Gnade Christi, andererseits sichtbar vermittels der von Christus eingesetzten, äußern Heilsanstalt, der Kirche mit ihren Sakramenten und ihrem Opfer. In diesem Buch wird nur gehandelt von der unsichtbaren Gnade Christi und ihren Wirkungen.

II. Beim ganzen Erlösungswerk handelt es sich um gnädige Wiederherstellung und höhere Vollendung der ursprünglichen, durch die Sünde zerstörten, übernatürlichen Ordnung. Eben deshalb müssen hier verschiedene theologische Begriffe und Lehrsätze vor Augen gehalten werden, welche in der Urstandslehre zu entwickeln sind, die Begriffe von Natur und Übernatur, natürlich und übernatürlich, natürlichem und übernatürlichem Ziel; ferner die Sätze über die

tatsächliche übernatürliche Gnadenausstattung des ersten Menschen behufs Erreichung des übernatürlichen Ziels. Auch die allgemeinen Sätze über das Wesen und die Wirkungen der Erbsünde müssen hier stets vor Augen gehalten werden.

III. Die subjektive Erlösung wird in der Sprache der Schrift und der Kirche dem hl. Geiste beigelegt (z. B. Joh. 14 und 16. Röm. 5, 5.). Das ist nur zu verstehen im Sinne einer sog. Zueignung (appropriatio), indem ja an sich die Werke Gottes nach außen allen drei Personen gemeinsam sind. Darum können auch die Werke der Heiligung den anderen Personen, ja auch der Menschheit Christi zugeschrieben werden. Dem hl. Geist werden sie vorzugsweise zugeschrieben, weil sie mit seiner persönlichen Eigentümlichkeit eine ganz besondere Ähnlichkeit haben. Er ist das persönliche Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, hervorgegangen aus Vater und Sohn. Die Heiligung aber ist ein Werk der göttlichen Liebe und die Ausführung dessen, was hervorgegangen ist aus dem gemeinsamen Willen des Vaters und Sohnes.

§ 2. Allgemeine Begriffsbestimmung der Gnade.

I. Nach profanem Sprachgebrauch ist Gnade:

1. Die wohlwollende Gesinnung einer Person gegen eine andere,
2. die Wirkung dieser Gesinnung, also die aus freier Liebe gewährte Gabe,
3. das Verhältnis und die Stellung, in welche eine Person durch die Gunst einer höher stehenden gesetzt wird,
4. im lateinischen und besonders griechischen Sprachgebrauch auch die Eigenschaft, wodurch die gnädige Gesinnung bei einer andern Person begründet wird, die Anmut, Lieblichkeit derselben.

II. Im religiösen weiteren Sinne kann nur das Gnade heißen, was von Gott aus freier Liebe gesetzt wird. Was er aus Gerechtigkeit setzt z. B. die Bestrafung, heißt nicht Gnade, auch wenn es frei, ja selbst übernatürlich von Gott gesetzt wird. Nur nebenbei kann auch die Strafe noch Gnade sein, insofern sie noch einen Besserungszweck hat und nicht ausschließlich einen Vergeltungszweck, einen Gerechtigkeitszweck, wie bei den Verdammten. Dagegen ist Gnade im religiösen Sinne:

1. Die freie Liebe, womit Gott die Kreatur schafft,
2. jede Gabe Gottes, die er derselben auf Grund der Schöpfung gewährt,
3. die ganze Stellung der Kreatur zu Gott,
4. jeder Zustand der Kreatur, welcher sie Gott wohlgefällig macht.

III. Im strengen theologischen Sinne ist Gnade:

1. Ein Wohlwollen Gottes, welches Prinzip solcher Gaben ist, die das Geschöpf auf übernatürliche Weise vervollkommen,
2. eine Gabe, die hinausliegt über den Erfordernissen der wesent-

lichen Bestimmung der Kreatur, die von Gott in keiner Weise der Kreatur geschuldet ist und von der Kreatur weder durch ein natürliches noch durch ein erworbenes Recht beansprucht werden kann, also ein übernatürliches, unverdientes Geschenk Gottes (Röm. 3, 24; 11, 6). In diesem Sinne sind Gnaden alle unter den Begriff des Übernatürlichen fallenden Güter: Sündenvergebung, Heiligung, auch das ewige Leben.

IV. Im strengsten und eigentlichen theologischen, gewöhnlichen Sinne nennt man Gnaden nur diejenigen Gaben, welche nicht bloß in der gnädigen Gesinnung Gottes ihr Prinzip haben, sondern in der Kreatur selbst Prinzip der Erreichung ihrer übernatürlichen Bestimmung in Gott sind, welche also den Charakter einer übernatürlichen Hilfe zu einer übernatürlichen Bestimmung haben. Hiernach ist das ewige Leben nicht mehr Gnade, sondern Ziel der Gnade.

§ 3. Die herkömmlichen Einteilungen der Gnade.

I. 1. Nach dem im § 2 Gesagten gibt es a) natürliche Gnaden Gottes, des Welterschöpfers, Erhalters und Regierers (vgl. Job 41, 2. Weish. 16, 25), b) übernatürliche Gnaden, welche im gewöhnlichen theologischen Sinne allein Gnaden heißen.

2. In ihrer wirkenden Ursache betrachtet ist jede Gnade etwas Ungeschaffenes, in sich betrachtet etwas in der Zeit Hervorgebrachtes, Geschaffenes. So ergibt sich der Unterschied von ungeschaffener und geschaffener Gnade. Erstere umfaßt die ewigen Gnadenratschlüsse Gottes und die Tätigkeiten, womit er sie ausführt, die göttliche Liebe, woraus diese Ratschlüsse und Tätigkeiten hervorgehen, ferner das Wesen Gottes selbst oder eine oder mehrere Personen, die sich irgendwie der Kreatur mitteilen und schenken. Letztere ist die zeitliche Wirkung der ewigen göttlichen Liebe als eine von Gott verschiedene geschaffene Gabe.

3. Jede Gnade hat Gott zum primären Urheber, ist insoferne *gratia Dei* oder *conditoris*. Für den gefallen Menschen ist jede Gnade auch durch Christus erworben, also *gratia Christi* oder *redemptoris*. Nach einer wahrscheinlichen Meinung waren die Gnaden des menschlichen Urstands und die Gnaden der Engel nicht erteilt in Rücksicht auf das künftige Verdienst Christi, waren deshalb nur *gratiae Dei*, während alle den gefallen Menschen erteilten Gnaden zugleich stets *gratiae Christi* sind.

II. Die geschaffene übernatürliche Gnade Christi ist:

1. Mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie sie ihrem Träger zuteil wird, eine äußere oder innere. Zur ersteren gehören z. B. die Offenbarungen Gottes durch die Propheten und Christus, ihre Vermittlung durch die Kirche, das kirchliche Lehramt, Sakramente und Sakramentalien. Letztere ergreift mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar die inneren, sittlichen Kräfte des Menschen.

2. Mit Rücksicht auf ihren nächsten Zweck entweder *gratia gratis data* (im engeren Sinne, auch Charisma), wenn sie ihrem Träger zunächst zum Heil anderer verliehen wird und *gratia gratum faciens*, welche das eigene Heil ihres Empfängers bezweckt, ihn unmittelbar Gott wohlgefällig macht.

3. Diese heiligende, Gott wohlgefällig machende Gnade ist wieder entweder eine habituelle oder aktuelle Gnade.

III. 1. Die habituelle Gnade ist entweder:

a) Relativ oder absolut übernatürlich,

b) heiligmachende Gnade im engern oder im weitern Sinne, insoferne sie auch die habituellen eingegossenen Tugenden und die Gaben des hl. Geistes umfaßt,

c) *gratia prima* oder *secunda*.

2) Die aktuelle Gnade ist entweder:

a) Der Substanz oder bloß ihrer Verleihungsweise nach übernatürlich,

b) entweder *gratia elevans* oder *medicinalis*,

c) entweder Gnade der Erleuchtung oder der Willensbewegung,

d) entweder wirkende, anregende, zuvorkommende oder mitwirkende, helfende, begleitende Gnade,

e) zureichende oder wirksame Gnade.

§ 4. Die sogenannten charismatischen Gnaden insbesondere.

Literatur. F. H. Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums (2. Aufl. 1857, S. 590 ff.). F. A. Englmann, Von den Charismen im allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im besonderen (1848). Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl. S. 236 ff.). Dazu die Erklärer der betreffenden paulinischen Stellen.

I. Das Wort *Χάρισμα* wird in der Schrift oft genommen im allgemeinen Sinne von Gnade und Gnadengabe, so Röm. 5, 15; 6, 23. 2. Cor. 1, 11; einigemale speziell im Sinne von heiligender Gnade, so 1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6; meist aber im Sinne einer Gnaden- oder Geistesgabe, welche bestimmten Personen zur Heiligung anderer verliehen wird (1. Kor. 12. Röm. 12, 6—8), ohne den Träger dieser Gnade selber schon zu heiligen (vgl. Matth. 7, 22. 1. Kor. 13, 1—2). Solche zunächst zur Heiligung anderer bestimmte Geistesgaben heißen bei späteren Theologen *gratiae gratis datae*. Zwar sind alle Gnaden umsonst verliehen. In einem engeren Sinne werden aber nur jene Gnaden so genannt, welche ihren Träger nicht *eo ipso* Gott wohlgefällig machen, also nicht *gratiae gratum facientes* sind, welche selbst unheiligen und gottlosen Personen verliehen werden können, also *gratum non facientes* sind.

II. 1. Von Geistesgaben im engern Sinne redet die Schrift 1. Kor. 12, 8—10. 28—29. Röm. 12, 6—8. Eph. 4, 11. An der ersten Stelle werden neun Charismen aufgeführt: Die Weisheit, die Wissenschaft, der gesteigerte Glaube, die Krankenheilungen, die Wunder,

die Prophetie, die Unterscheidung der Geister, das Sprachenreden, das Sprachenauslegen. Allein die Zahl der Charismen darf auf diese neun Arten nicht beschränkt werden. Anderswo fügt der Apostel neue Arten hinzu: Das Apostolat, das Doktorat, die Hilfeleistung, die Leitung, das Amt des Evangelisten, des Hirten u. s. w.

2. Die Geistesgaben sind theils außerordentliche theils ordentliche. Zu ersteren gehören jene Ämter, Amtsgewalten und Gnaden, die nur bestimmten Personen für bestimmte, vorübergehende Zwecke verliehen werden; zu letztern jene Ämter, Gewalten und Gnaden, die zur bleibenden Leitung der Kirche erforderlich sind, die zu diesem Zwecke geistig sich forterben, wie die priesterliche Gewalt, die Lehrgewalt, die Gabe der Unfehlbarkeit, die Jurisdiktions- und Disziplinargewalt.

3. Mit diesen Charismen sind nicht zu verwechseln die zum Theil gleichnamigen Gaben des hl. Geistes, die nach 1. Kor. 12, 2—3 zunächst dem Messias einwohnen, auch nicht die Gal. 5, 22—23 aufgeführten zwölf Früchte des hl. Geistes. Diese letztern sind Gaben oder Tugenden und Wirkungen der heiligmachenden Gnade.

§ 5. Einteilung der Lehre von der rechtfertigenden oder der Heilsgnade Christi.

Wir müssen im folgenden vorzugsweise handeln von der irgendwie übernatürlichen, von Christus erworbenen, inneren und Gott wohlgefällig machenden Gnade. Wie schon bemerkt, wird diese Gnade eingeteilt in die habituelle und aktuelle Gnade. Meist wird diese Einteilung sofort auch als Einteilung der ganzen Gnadenlehre zugrunde gelegt. Man kann aber auch eine etwas andere Einteilung versuchen und die Gnade Christi betrachten einerseits als Mittel und Ursache, als notwendiges und wirksames Prinzip des Heiles in uns, andererseits als Wirkung von seiten Gottes und Christi. Als wirkendes Prinzip des Heils hat die Gnade wieder eine doppelte Aufgabe. Sie muß zunächst das neue Leben und das Heil in uns bewirken, insofern dasselbe besteht im gegenwärtigen, heiligen und gerechten Leben. Sie muß ferner im Menschen eine Würde und Berechtigung zur Erlangung und Gewinnung des zukünftigen, jenseitigen Heiles bewirken. In der ersteren Funktion erscheint die Gnade als Lebensprinzip, in der zweiten als Standesprinzip, in den beiden Funktionen zusammen aber als rechtfertigend im vollen Sinne des Wortes. -- Als Wirkung betrachtet muß die Gnade näher behandelt werden im Verhältnis zum Gnadenwillen Gottes und Christi. Nach diesen Gesichtspunkten kann nun die Lehre von der Gnade Christi in drei Hauptabschnitte zerlegt werden:

1. Die Heilsgnade Christi als notwendiges und wirksames Prinzip eines heiligen und gerechten Lebens,

2. die Heilsgnade Christi als Prinzip der Heilswürdigkeit oder der Gottwohlgefälligkeit der Person,

3. die freie und weise Austeilung der Gnade von Seiten Gottes, näherhin die Gesetze dieser Austeilung in der Zeit und die darauf bezüglichen ewigen Ratschlüsse Gottes.

Erstes Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung eines heiligen und gerechten Lebens.

§ 6. Orientierung über das Wesen und die Funktionen insbesondere der aktuellen Gnade Christi.

I. Nach dem Jansenisten Quesnel wäre die aktuelle Gnade der allmächtige Wille Gottes (D. 1226. 1234), nach dem Jansenisten Arnould die bewußte geschöpfliche Tätigkeit, nach Berti die Liebe. Allein sie ist in Wahrheit eine innere Hilfe, welche Gott dem gefallenem Menschen um der Verdienste Christi willen gewährt in Form einer vorübergehenden Einwirkung auf die Seele zur Wirksamkeit in der Ordnung der Heiligung, kürzer: ein übernatürlicher Beistand Gottes aus den Verdiensten Christi zu heilskräftiger Tätigkeit.

II. Das Wesen der aktuellen Gnade wird genauer erkannt aus ihren formalen Wirkungen, ihrem nächsten, ihr immanenten Zwecke, ihren verschiedenen Funktionen.

1. Die aktuelle Gnade erleuchtet den Verstand, nicht bloß mittelbar und von außen her, sondern auch physisch, unmittelbar, innerlich. Sie ist insoferne „erleuchtende“ Gnade (Ps. 12, 4; 17, 29. 1. Kor. 3, 7. 2. Kor. 4, 6. Eph. 1, 17—18. IV. Konzil von Karthago 418 gegen die Pelagianer can. 4, D. 68. Trident., Sess. VI, cap. 5: Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem).

2. Die aktuelle Gnade bewegt, stärkt, festigt den Willen, ist insoferne Willensgnade und wirkt so nicht bloß moralisch, mittelbar, indirekt, sondern physisch, unmittelbar, innerlich. (Joh. 6, 44. Phil. 2, 13. IV. Konzil von Karthago can. 4. Gëlestin I. an die gallischen Bischöfe cap. 8 und 9, D. 92. 93. 2. Konzil von Orange gegen die Semipelagianer can. 7 und 25, D. 150. 168. Trident., Sess. VI, cap. 5. 6. can. 3: S. q. d. hominem sine praeveniente Sp. S. inspiratione atque ejus adjutorio credere . . . posse, sicut oportet, a. s.).

3. Mit hoher Wahrscheinlichkeit wirkt die aktuelle Gnade auch heilsam ein auf die sinnlichen Vermögen des Menschen (vgl. 2. Kor. 12, 8—9).

4. In der gegenwärtigen Weltordnung bedeutet die Erleuchtung und Bewegung der aktuellen Gnade zunächst eine Heilung der wegen der Sünde eingetretenen Finsternis des Verstandes und Schwäche des Willens. Die aktuelle Gnade ist insofern medizinell; sie wirkt

aber auch eine physische Ergänzung oder Erhöhung der natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen durch Mittheilung göttlicher Kräfte, wodurch der Mensch zu einer übernatürlichen Tätigkeit befähigt wird.

5. Insoferne die aktuelle Gnade noch vor unserer freien Mitwirkung Erleuchtungen des Verstandes und Bewegungen des Willens bewirkt, heißt sie zuvorkommende, anregende, wirkende Gnade. Sofern sie Prinzip unserer freien, guten Willensakte ist, heißt sie begleitende, mithelfende, mitwirkende Gnade (Röm. 8, 26. Eph. 5, 14. Phil. 2, 13. Apoc. 3, 20. Trident., Sess. VI, cap. 5. 16).

III. In noch näherer Bestimmung der aktuellen Gnade sagen die Nichtthomisten, die zuvorkommende oder die wirkende aktuelle Gnade bestehe in rein vitalen, nichtdeliberierten, von Gott auf übernatürliche Weise hervorgerufenen Akten unseres Verstandes und Willens, in guten Gedanken, Urteilen, Schlüssen, in den verschiedensten Affekten und Stimmungen. Insoferne wir dasjenige, wozu uns die guten Gedanken und Affekte anregen, mit Freiheit erfassen, wird die Gnade zur mitwirkenden. Die meisten Thomisten aber fassen die zuvorkommende Gnade zunächst als eine von Gott gewirkte Zuständlichkeit, die noch nicht Tätigkeit und erst recht nicht freie Tätigkeit, sondern lediglich eine Art Kraftprinzip ist. Diese Zuständlichkeit bedarf, damit aus ihr nichtdeliberierte Akte hervorgehen, eines weitem göttlichen Anstoßes. Die mitwirkende Gnade besteht wieder in einer neuen Qualität, der sogenannten praedeterminatio physica, welche den freien Willensentschluß physisch determiniert.

§ 7. Die Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen; speziell die wahre Notwendigkeit der Gnade Christi zur Übung des Guten und zur Vermeidung der Sünde.

Literatur (auch zu § 8) wie oben S. 257 f. Dazu C. J. Tricasinus, *De necessaria ad salutem gratia* (1673). — Über die verschiedenen hier einschlägigen Irrlehren sind (außer Schwane, Zobl, Werner u. a.) zu vergleichen: F. Wörter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre* (1874). F. Klafen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus* (1882). Livinus Meyer, *De pelag. et semipelag. erroribus* (1709). G. Fr. Wiggers, *Geschichte des Semipelagianismus* (1835). A. Koch, *Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade* (1895). A. Koch, *Der hl. Augustin, Bischof von Riez* (1895). F. Wörter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (1900). — Speziell über die Protestanten s. Möhler, *Symbolik*. Döllinger, *Die Reformation*, 3. Bd. — Über Bajus und Jansenius s. St. Dechamps, *De haeresi janseniana* (1645). Ripalda, *De ente supernaturali*, tom. III: *Contra Bajum et Bajanos* (1648 u. ö.). Duchesne, *Histoire du Bajanisme* (1731). Linßenmann, *Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus* (1867). — Über die Lehre des hl. Augustinus s. J. Ernst, *Werke und Tugenden der Ungläubigen nach Augustinus* (1874). F. Wörter, *Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe* (1892). C. Wolfsgruber, *Augustinus* (1898) u. a.

I. Von Notwendigkeit der Gnade kann man nicht reden in bezug auf Gott, sondern nur in bezug auf den Menschen.

Auch hier ist diese Notwendigkeit nicht eine den Willen nütigende Wirkksamkeit der Gnade. — Ganz allgemein ist die Gnade notwendig zum Guten. Dieses ist aber entweder übernatürlich oder bloß natürlich. Die Notwendigkeit kann eine physische, absolute oder eine bloß moralische, relative sein. Endlich kommen hinsichtlich der Notwendigkeit der Gnade die verschiedenen Stände der menschlichen Natur in Betracht. — Wir handeln hier von der absoluten und relativen Notwendigkeit der Gnade im Stande der gefallenen und der erlösten Natur und zwar zu übernatürlich guten wie zu natürlich guten Werken.

II. Hinsichtlich der Notwendigkeit der Gnade irrten per defectum:

1. Die Pelagianer. Sie meinten, durch Adams Sünde sei die Natur des Menschen nicht verdorben worden. Wie Adam vor der Sünde, so habe der Mensch noch jetzt von Natur die Kraft, das Sittengesetz zu erfüllen und das ewige Leben zu verdienen. Der freie Wille selbst sei die Gnade. Später gestanden sie die Notwendigkeit einer äußeren Gnade zu, bestehend in Gesetz, Offenbarung und Beispiel Christi, ja die Notwendigkeit einer innern Gnade, aber nur einer Erleuchtungsgnade, wodurch der Mensch das Gute leichter tun könne. Die Notwendigkeit einer innern, übernatürlichen Willensgnade behufs Erlangung des Heiles haben sie wohl stets geleugnet.

2. Die Semipelagianer leugneten die Notwendigkeit einer zuvorkommenden Gnade, indem sie das *initium fidei* wie den Anfang der Beharrlichkeit dem freien Willen zuschrieben und nur den Glauben selbst, sowie die Vollendung desselben in Hoffnung und Liebe und die Vollendung der Beharrlichkeit der Gnade zu-theilten. Sie machten also das ganze Heil abhängig vom freien, vorausgehenden Verdienst des Menschen.

3. Die Sozinianer wärmten den Pelagianismus wieder auf, die Rationalisten vom 18. Jahrhundert an leugneten überdies vielfach die Notwendigkeit, die Wirklichkeit, ja die Möglichkeit jeder übernatürlichen Offenbarungsgnade.

III. Diesen gegenüber sind folgende Sätze festzuhalten:

1. Es ist eine Fundamentalwahrheit des christlichen Glaubens, daß zu allen übernatürlichen oder Heilsakten eine innere, übernatürliche, aktuelle Gnade nicht bloß des Verstandes, sondern auch des Willens absolut notwendig ist. Dies lehrt

a) die Schrift z. B. Joh. 6, 44. 66; 15, 1—5. Röm. 8, 26. 1. Kor. 2, 14; 3, 6—7; 12, 3. 2. Kor. 3, 5; 5, 17. Eph. 2, 10; 5, 8. Phil. 1, 29; 2, 13 u. a. St.

b) Die Väter vor Augustinus hatten es meist zu tun mit den die Freiheit leugnenden Gnostikern und Manichäern. Sie betonten aber stets die Notwendigkeit der Gnade Christi zum Heil,

wenn sie auch nicht so sorgfältig, wie dies später geschehen, hervorheben, daß diese Gnade nicht bloß eine äußere, sondern auch eine innere sein muß.

c) Die Kirche lehrte die Notwendigkeit der Gnade gegen die Pelagianer, so zu Diospolis 415; can. 3—6 des 4. Konzils von Karthago (D. 67—70), can. 9. 20 des 2. Konzils von Orange (D. 152. 163), Trident., Sess. VI, cap. 1. can. 1—3.

d) Rationell-theologisch folgt die absolute Notwendigkeit der innern, übernatürlichen Gnade zum Heil aus der Übernatürlichkeit des Heils selbst.

2. Speziell gegen die Semipelagianer steht als Glaubenslehre fest, daß die innere, übernatürliche, aktuelle Gnade notwendig ist vom Beginn bis zum Ende unserer Heilstätigkeit, zum initium fidei wie zur Beharrlichkeit im Guten, als zuvorkommende, mitwirkende und vollendende Gnade.

a) Die Schrift lehrt, daß der Mensch in der Ordnung des Heils ohne Gnade rein nichts vermag (Röm. 11, 35. 1. Kor. 4, 7), daß die Gnade notwendig sei, um das auf das Heil Bezügliche gehörig zu erfassen und denkend zu beurteilen (Apg. 16, 14. 2. Kor. 3, 5), sowie um daran zu glauben (Joh. 6, 29. Phil. 1, 29. Apoc. 3, 20), um das Gute zu wollen und zu vollbringen (Phil. 1, 6. 1. Kor. 1, 8), um das zu ersehnen, was wir ersehnen sollen (Röm. 8, 26).

b) Die Väter vor Augustinus betonen oftmals die Notwendigkeit der Gnade, um zum Glauben zu gelangen und mit Christus beharrlich verbunden zu bleiben. Wenn sie auch in Anbetracht der Irrlehren ihrer Zeit mehr die Freiheit betonen, so können sie doch nicht als semipelagianisch hingestellt werden.

c) Schon Cölestin I. verwarf 431 die semipelagianische Lehre (D. 86 sqq.), ebenso das von Bonifaz II. bestätigte 2. Konzil von Orange (D. 144 sqq.). Nach can. 5—7 und 25 des letztern in Verbindung mit Trident., Sess. VI, cap. 5. can. 3 und 22 ist das Erkennen dessen, was wir glauben sollen, ein Werk der Gnade, wenn anders es heilsförderlich sein soll, ebenso der Wille zu glauben und mithin der Anfang des Glaubens und um so mehr der aus dieser doppelten Wurzel entspringende Glaube selbst und dessen Wachstum, ferner ist ein Werk der Gnade das Wollen und Vollbringen des Guten und die Beharrlichkeit. Die Gnade ist also streng notwendig von Anfang bis zum Ende unserer ganzen Heilstätigkeit. Alle zum Heil erforderliche Erleuchtung des Verstandes und Bewegung des Willens ist ein Werk der Gnade.

d) Rationell-theologisch ist der Semipelagianismus unhaltbar, weil er mit innerer Notwendigkeit zum Pelagianismus zurücktreibt.

3. Aus dem Vorausgehenden folgt der gerade nicht formell definierte, aber durchaus sichere Satz, daß die innere, übernatürliche, aktuelle Gnade auch notwendig ist zu allen Heilsakten der Gerechtfertigten.

a) Die Schriftstellen über die Notwendigkeit der Gnade lauten ganz allgemein. Vgl. besonders Joh. 15, 5. 1. Kor. 4, 7. 2. Kor. 3, 5. Eph. 2, 10. Phil. 2, 13; 4, 13. Hebr. 13, 21. Die Schrift fordert auch die Gerechten auf, fort und fort zu bitten um Gnade (Luc. 17, 5), damit sie nicht in Versuchung fallen (Matth. 26, 41).

b) Dasselbe bekundet die Lehre, das Leben und das Beten der Väter und Theologen und der Heiligen aller Zeiten.

c) Auf die Heilsakte der Gerechten bezieht sich das Schreiben Cölestins I. cap. 8 und 9 (D. 92 sqq.), das 2. Konzil von Orange, can. 9. 10 und 25 (D. 152 sq. 168) und Trident., Sess. VI, cap. 11. 16.

d) Wie die angeborenen Vermögen und Fähigkeiten zu jedem einzelnen Akte der natürlichen Mitwirkung Gottes bedürfen, so bedürfen die durch die habituelle Gnade erzeugten, übernatürlichen Zustände und Fertigkeiten zu jedem übernatürlichen Akte einer besonderen, übernatürlichen Mitwirkung Gottes oder einer aktuellen Gnade. — Daß die Gerechten einer ganz speziellen Gnade bedürfen, um in der Gerechtigkeit bis ans Ende zu verharren und jede läßliche Sünde zu meiden, wird später gezeigt (§ 15, III—IV).

4. Damit der gefallene Mensch alle Wahrheiten der natürlichen Religion erkennen, das ganze Sittengesetz erfüllen, alle schweren Versuchungen überwinden und auf die Dauer von schweren Sünden freibleiben kann, ist irgend eine, wenigstens medizinelle, aktuelle Gnade zum mindesten moralisch notwendig (vgl. Sap. 9, 14—16; 8, 21. Röm. 7, 18. 2. Kor. 12, 9. Ps. 17, 29; viele Väterstellen und Trident., Sess. V, can. 1; Sess. VI, cap. 13; ferner die tägliche Erfahrung und die Geschichte der Menschheit).

§ 8. Die Grenzen der Notwendigkeit der Gnade gegenüber ihrer Übertreibung oder die Leistungsfähigkeit der bloßen Natur des Menschen ohne Gnade.

I. Hinsichtlich der Notwendigkeit der Gnade irrten per excessum:

1. Die absoluten Prädestinarianer Lucidus im 5., Gottschalk im 9. Jahrhundert, Wiclef und Hus, welche jeden freien Willen leugneten und alles Gute der göttlichen Gnade zuschrieben, welche nicht bloß eine Vorausbestimmung zum Guten durch die Gnade, sondern auch zum Bösen wegen der von Gott verweigerten Gnade lehrten;

2. Luther und Calvin, welche lehrten, der gefallene Mensch sei völlig unfrei und könne nur sündigen, er könne nur durch die göttliche Gnade zum Glauben an das Verdienst Christi und durch den Glauben allein zur Rechtfertigung gelangen. Melancthon stellte den sogenannten Synergismus auf, wonach der Wille des

gefallenen Menschen wenigstens in bürgerlichen Dingen und auch in göttlichen Dingen, sobald die Gnade zu wirken angefangen hat, wahlfrei ist. Mit der göttlichen Gnade kann dann der Mensch den allein rechtfertigenden Glauben hervorbringen.

3. Bajus und Janfenius leugnen im Grund wie Calvin die Wahlfreiheit des Menschen im ganzen Gnadenprozeß. Der gefallene Mensch könne nur sündigen, Ungläubige und Sünder sündigen in allen Handlungen. Im Unterschied von den Reformatoren nahmen sie aber nicht bloß einen rechtfertigenden Glauben, sondern auch eine rechtfertigende Liebe an und betrachteten die guten Werke des Gerechtfertigten nicht als verdienstlos, sondern als verdienstlich. Da sie indes wie die Reformatoren lehrten, die sündhafte Begierlichkeit werde in diesem Leben niemals völlig überwunden, so hielten sie weiter fest, die Heiligung oder die positive Rechtfertigung durch die Liebe schließe nicht die Sündennachlassung oder die negative Rechtfertigung in sich; selbst wenn die Sündennachlassung durch die Taufe oder die Buße erlangt sei, bleibe die Heiligung noch unvollkommen und müsse ihr Mangel von Gott nachgesehen und durch Christi Verdienst überdeckt werden. Darum können auch die positiv und negativ Gerechtfertigten nicht *ex condigno*, sondern nur *ex congruo* das ewige Leben verdienen, für zeitliche Strafen und für andere genugthun.

II. Diesen gegenüber gelten folgende Sätze:

1. Es ist Glaubenslehre, daß der gefallene Mensch aus eigenen Kräften den einen wahren Gott aus der Schöpfung mit Gewißheit erkennen kann (vgl. II. Buch, § 3).

2. Es ist Glaubenslehre, daß nicht alle Werke des Todsfünders schon deshalb sündhaft sind, weil er sich nicht im Stand der Gnade befindet.

a) Die Schrift führt Beispiele guter Werke auch von Sündern an (2. Paral. 33, 11 ff. Luc. 18, 13 ff.). Ja sie fordert die Sünder unzählige Male zur Buße und Bekehrung auf (Zach. 1, 3 u. a. St.).

b) Ebenso lehren die Väter und die Kirche (cf. Trident., Sess. VI, cap. 6. can. 7; dann die verworfenen Sätze 35. 38 und 40 des Bajus, D. 915. 918. 920; 38—40. 49 und 59 des Quesnel, D. 1253 sqq. 1264. 1274; cap. 23 und 24 der Bulle „Auctorem fidei“, D. 1386 sqq.).

3. Es ist Glaubenslehre, daß auch die Werke der Ungläubigen und Heiden nicht lauter Sünden sind (vgl. Weish. 13, 1 ff. Dan. 4, 24. Ezech. 1, 17. Ez. 29, 20. 1. Macc. 8. Matth. 5, 46. Röm. 1 und 2). Dies lehren auch die Väter und die Kirche (vgl. die 25. prop. des Bajus, D. 905, die 42. und 48. des Quesnel, D. 1257. 1263 und die 8. von Alexander VIII. verworfene These, D. 1165). Nicht sind dagegen Hebr. 11, 6 und Röm. 14, 23.

4. Sünder und Ungläubige können mit der aktuellen Gnade

verschiedene gute Akte setzen; sie können aber auch ohne aktuellen Gnadenbeistand mancherlei gute Akte setzen, einzelne besonders leichtere Forderungen des natürlichen Sittengesetzes erfüllen, leichtere Versuchungen überwinden und Gott wenigstens affective, wenn auch nicht mehr effektive auf das höchste lieben. Man beruft sich mit Recht auf die zum Beweis von 2. und 3. angeführten Stellen, ferner auf Trident., Sess. VI, cap. 1. can. 6, wonach der gefallene Mensch seiner sittlichen Kraft nicht ganz beraubt ist; besonders beruft man sich auf die 27., 28., 30., 37. verworfene These des Bajus (D. 907 sqq.) und die 2. des Quesnel (D. 1217), endlich darauf, daß es eine doppelte Liebe zu Gott gibt, eine übernatürliche und eine natürliche, und eine doppelte Art des Guten, ein übernatürliches und ein natürliches (prop. 34 des Bajus, D. 914 und 44 des Quesnel, D. 1259 und cap. 23 und 24 der Bulle Auctorem fidei).

5. Die *sententia communis* lehnt endlich die Lehre des Bazquez ab, daß zu natürlich guten Werken stets ein der Verleihungsweise nach übernatürlicher Gnadenbeistand aus den Verdiensten Christi notwendig sei, und ebenso die Lehre des Ripalda, daß es in der gegenwärtigen Weltordnung natürlich gute Werke *de facto* gar nicht gebe, weil Gott jedem guten Streben des Menschen mit einer übernatürlichen Gnade zuvorkomme.

Zweites Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung und Vollendung der Heilswürdigkeit oder die Rechtfertigungsgnade im engern und gewöhnlichen Sinne.

§ 9. Bestimmung des Gegenstandes im allgemeinen. Einteilung des Stoffes.

I. Die Gnade Christi muß dem Menschen nicht bloß ein neues und heiliges Leben ermöglichen, sie muß ihn auch in den Zustand der Gottwohlgefälligkeit und in die damit gegebenen Rechte einsetzen und ihn so in die rechte Stellung bei und vor Gott bringen. Im engern und gewöhnlichen Sinn wird die Gnade Christi gerade insoferne Rechtfertigungsgnade genannt, als sie den Menschen vom Stande der Sünde in den Stand der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit versetzt. Die so gefaßte Rechtfertigungsgnade ist vornehmlich habituelle Gnade.

II. Der ganze hierher gehörige Stoff kann am besten in drei Abteilungen behandelt werden:

1. Das Wesen der Rechtfertigung und der Rechtfertigungsgnade nebst ihren Eigentümlichkeiten,
2. die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Rechtfertigungsgnade,
3. die Folgen oder Früchte der Rechtfertigung, d. i. die guten Werke oder Verdienste.

Erste Abteilung.

Das Wesen der Rechtfertigung und der Rechtfertigungsgnade.

Literatur. Von den oben (S. 257 f.) angeführten Theologen handeln über die vorwürfigen Probleme besonders Thomas (S. theol. I, II, qu. 113), Vega, Bellarmin, Scheeben-Aßberger, Handb. d. kath. Dogmatik, 4. Bd., § 300—305. 308. Dazu seien noch hervorgehoben: Scheeben, *Mysterien des Christentums*, 8. Hauptst. J. Wieser, *S. Pauli Ap. doctrina de justificatione* (1874). Simar, *Die Theologie des hl. Paulus*, 2. Aufl., § 33 ff. B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (1897). A. Rademacher, *die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie* (1903). — J. Kirckschamp, *Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang* (1878). B. Terrien, *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu* (1879). B. Hagg, *Die Reichtümer der göttlichen Gnade und die Schwere ihres Verlustes* (1880). Katschthaler, *De gratia sanctificante* (3. ed. 1886). Th. Bourges, *L'ordre surnaturel et le devoir chrétien* (1901). P. Villada, *De effectibus formalibus gratiae habitualis* (1900). — Deharbe, *Die vollkommene Liebe Gottes nach dem hl. Thomas von Aquin* (1856). Marchant, *Die theologischen Tugenden* (1864). C. Mazzella, *De virtutibus infusus* (3. ed. 1884). Kirckschamp, *Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe* (1894). C. Weiß, *S. Thomae Aqu. de septem donis Spiritus S. doctrina proposita et explicata* (1895). J. Negler, *Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben* (1899). S. Schiffini, *De virtutibus infusus* (1904). — A. Scholz, *De inhabitatione Spiritus Sancti* (1856). Oberdoerffer, *De inhabitatione Spiritus S. in animabus iustorum* (1890). B. Froget, *De l'inhabitation du St. Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin* (1901). — Über die protestantische Lehre von der Rechtfertigung vgl. Möhler, *Symbolik* § 10 ff. Döllinger, *Die Reformation*, 3 Bde. Hefele, *Conciliengeschichte*, 9. Bd. von J. Hergenröther (1890). J. Schwane, *Dogmengeschichte der neueren Zeit* (1890). J. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung* (1838). A. Ritschl, *Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde. (4. Aufl. 1895).

§ 10. Die Rechtfertigung als wahre Sündentilgung und innere Heiligung des Sünders durch Eingießung der heiligmachenden Gnade.

I. Rechtfertigung, das Wort zunächst im aktuellen und aktiven Sinne genommen, ist ihrem allgemeinen theologischen Begriffe nach die Befähigung der vernünftigen Kreatur, speziell des gefallen Menschen für das tatsächliche Endziel, die übernatürliche Seligkeit des Himmels. — Über das Wesen dieser Rechtfertigung sind hauptsächlich folgende Irrtümer hervorgetreten:

1. Nach der Lehre der Reformatoren wird in der Rechtfertigung die Sünde nicht wahrhaft nachgelassen, sondern nur zugedeckt, nicht mehr angerechnet. Außer Calvin lehrten die meisten, es werde dem Sünder auch die Gerechtigkeit Christi angerechnet; so werde der Sünder forensisch von Gott für gerecht erklärt, ohne daß er es innerlich wäre; als Vorbedingung erheische die Rechtfertigung in den Erwachsenen nur den Glauben an das stellvertretende Verdienst Christi; die Liebe Gottes und die guten Werke seien nicht Vorbereitungen, sondern nur Früchte der Rechtfertigung.

2. Dagegen trat schon auf Osiander 1552, nach welchem die Rechtfertigung eine durch den Glauben gewirkte Einfuhr Gottes in uns ist. Es traten ferner auf die verschiedensten protestantischen Sekten und Theologen, welche in der Rechtfertigung mehr eine innere Gerechtmachung erblickten.

3. Nach Bajus besteht die Rechtfertigung in der Beobachtung der Gebote, nach Hermes, Günther, Hirscher darin, daß der Mensch mit der aktuellen Gnade allmählich die Begierlichkeit zähmt und sie der Herrschaft des Geistes unterwirft.

II. Diesen gegenüber ist es katholische Glaubenslehre, daß die Rechtfertigung nicht bloß eine äußere, richterliche, forensische Gerechterklärung eines innerlich Ungerechten von Seiten Gottes ist und nicht bloß Nachlassung der Sündenstrafen, sondern vielmehr die Nachlassung und Tilgung der Sünden selbst und zugleich innere Gerechtmachung, positive Heiligung und Erneuerung des innern Menschen und zwar all dies durch die in den Menschen ausgegossene, inhärierende, heiligmachende Gnade. So Trident., Sess. VI, cap. 4: (*Justificatio est*) *translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam J. Chr. cap. 7. can. 11. cf. cap. 14. can. 10. Sess. V, can. 5; Sess. XIV, cap. 2. Ebenso schon das vierte Konzil von Karthago, can. 2. 3. 5 (D. 66. 67. 69). Vgl. ferner die 42. und 69. propositio des Bajus (D. 922. 949).*

III. 1. a) Die katholische Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung ist mit genügender Bestimmtheit schon enthalten in jenen vielen Stellen der Schrift, speziell des heiligen Paulus, in denen die Frucht der Erlösung bezeichnet wird als „Gerechtigkeit aus Gott“ als „*iustificari*“, „*iustificatio* des Sünders“ u. dgl. — An und für sich kann das Wort „*iustificatio*“ einen sehr weiten Sinn haben, je nach den verschiedenen Arten der Gerechtigkeit, die man unterscheiden kann. *Iustificare* bedeutet in der Schrift, bei den Vätern und Theologen auch ein bloß richterliches Freisprechen, eine äußere, forensische Gerechterklärung, z. B. 3. J. 5, 23. Prov. 17, 15. Luc. 16, 15. Es bedeutet die Gerechtmachung des noch nicht Gerechten, z. B. Adams vor der Sünde; ferner die vermehrte Rechtfertigung, bezw. die Vermehrung der in der erstmaligen Rechtfertigung erlangten Gnade, so Sir. 18, 22. Apoc. 22, 11. Trident., Sess. VI, cap. 10. Sehr oft redet aber speziell der heilige Paulus von einer Glaubensgerechtigkeit oder Gottesgerechtigkeit, welcher der sündige Mensch bedarf, um dem Gerichte Gottes zu entgehen. Aus Gesetzeswerken oder im Gesetze wird nach Paulus niemand gerechtfertigt, vielmehr ist es Gott, der den Sünder rechtfertigt (vgl. Röm. 4, 5; 8, 30. 33) in Christus (Gal. 2, 17. 1. Kor 6, 11), umsonst, aus reiner Gnade (Röm. 3, 24. Tit. 3, 7 u. a. St.). Diese und viele

andere Stellen können, ja müssen von einer innern Gerechtmachung des Sünders durch Gott verstanden werden.

b) Die Schrift lehrt auch sonst an zahllosen Stellen, daß die Sünde in der Rechtfertigung nicht bloß zugedeckt, sondern wahrhaft hinweggenommen, getilgt, nachgelassen wird (Ps. 50, 3. 9. 12. Ps. 1, 16; 43, 25. Jer. 33, 8. Ezech. 36, 25 ff. Mich. 7, 18 ff. 1. Kor. 6, 11).

c) Weiter kennzeichnet die Schrift die Rechtfertigung als Einleitung eines neuen Lebens (Eph. 2, 5. Kol. 2, 13. 1. Joh. 3, 14), als Erneuerung des Geistes (Eph. 4, 23 ff.), als Neuschaffung (Gal. 6, 15. Jak. 1, 18), als Wiedergeburt (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5), als übernatürliche Gottähnlichkeit (Röm. 8, 29. 2. Kor. 3, 18. 2. Petr. 1, 4. Vgl. noch § 11).

d) Ps. 31, 1—2. Ezech. 33, 16. 2. Kor. 5, 19. Röm. 7, 17. 1. Kor. 1, 30 u. f. w. lehren keineswegs die altprotestantische Rechtfertigungslehre, wie sich unschwer zeigen läßt.

2. In der Tradition wird als Frucht der Erlösung stets die wahre Nachlassung und völlige Tilgung der Sünde, sowie die innere positive Heiligkeit und Gerechtigkeit hingestellt. Die protestantische Auffassung ist, wie in neuerer Zeit auch protestantischerseits zugestanden wird, der kirchlichen Überlieferung fremd. Sie ward im wesentlichen schon gegenüber den Pelagianern bekämpft und abgelehnt.

III. Die Theologen haben die Lehre vom Wesen der Rechtfertigung noch mannigfach begründet und entwickelt. Sie haben die inneren Widersprüche der protestantischen Auffassung hervorgehoben und die Kongruenz der katholischen Auffassung sowie ihre Harmonie mit den übrigen Glaubenslehren betont. — Die wahre Tilgung der Sünden und die innere Heiligung sind nach der Lehre der Theologen von einer und derselben Formalursache, nämlich der heiligmachenden Gnade gewirkt (cf. Trident., Sess. VI, cap. 7). Gegen Scotus und andere hält die Sententia communis fest, daß die heiligmachende Gnade vermöge ihrer innern Kraft und Wesenheit die innere Heiligung des Menschen und die Tilgung der Sünden bewirkt, ferner daß der Gegensatz der Gnade und Sünde so tief sei, daß sie nicht einmal de potentia absoluta in demselben Subjekte zu gleicher Zeit bestehen könnten.

§ 11. Das Wesen der Rechtfertigungs- oder der heiligmachenden Gnade und ihre übernatürliche Gefolgschaft.

I. Nach Trident., Sess. VI, cap. 7 erfolgt die Rechtfertigung per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Die hier erwähnte, rechtfertigende oder auch heiligmachende Gnade wird näher erkannt zunächst aus ihren formalen Wirkungen:

1. Sie macht den Menschen unmittelbar und formell heilig und gerecht, bewirkt für ihn den Stand der Heiligkeit (Trident., Sess. VI, cap. 7. can. 11; Sess. V, can. 5. Ephes. 4, 24. 2. Kor. 6, 14. Kol. 3, 9. Röm. 6, 4).

2. Sie bewirkt die Freundschaft mit Gott (Trident., Sess. VI, cap. 7. Weish. 7, 14. Joh. 15, 15 u. a. St.).

3. Sie wirkt die Gotteskindschaft in der Seele, macht den Menschen zum Adoptivsohn Gottes (Trident., Sess. VI, cap. 3. 4. 1. Joh. 3, 2. Röm. 8, 15. Tit. 3, 5). Eben damit macht sie den Menschen zum Erben des ewigen Lebens, zum Miterben Christi, fähig, durch eigenes Verdienst das ewige Leben auch selbst zu erwerben (Röm. 8, 17. 29. 1. Kor. 15, 20 ff.).

4. Sie macht endlich den Menschen theilhaft der göttlichen Natur, vergöttlicht ihn (2. Petr. 1, 4. Ps. 81, 6. Joh. 10, 34. 2. Kor. 3, 18), erzeugt und geboren aus Gott (Joh. 1, 12 ff. 3, 5. Jak. 1, 18. 1. Joh. 3, 1—9; 5, 18).

II. Bestimmt man unter Zuhilfenahme der philosophischen Kategorienlehre das Wesen der heiligmachenden Gnade in sich selbst, so ist dieselbe eine physisch fortdauernde, der Seele inhärierende, geschaffene Qualität. Das ist, wenn nicht Glaubenssach, so doch *sententia fidei proxima* (cf. Trident., Sess. VI, can. 11. 24. cap. 7. 10. 16 und die oben angeführten Schriftstellen). Demnach ist zu verwerfen:

1. Die Lehre des Petrus Lombardus, daß der heilige Geist und nicht eine geschaffene Form oder Qualität die rechtfertigende Gnade sei.

2. Die Lehre des Hermes und des Bajus (cf. prop. 42, D. 922).

3. Die Lehre einiger mittelalterlichen Theologen, es sei in den Unmündigen die Rechtfertigungsgnade bloß etwas Negatives, sie würden mit der Nachlassung der Sünden Gott wohlgefällig, aber die Tugenden und die Gnade würden ihnen nicht nach Art eines Habitus oder einer Qualität eingegossen. Diesen letztern gegenüber erklärt das Konzil von Vienne 1311 es als *sententia probabilior*, daß auch den Kindern die Tugenden und die *gratia informans quoad habitum* eingegossen werden (D. 411; cf. Trident., Sess. V, can. 3—5; Sess. VII, de sacram. can. 7; de bapt. can. 13).

Die Theologen bestimmen das Wesen der Rechtfertigungsgnade noch näher, indem sie dieselbe als einen übernatürlichen, der Seele eingegossenen Habitus fassen und zwar ist sie zunächst wohl ein *habitus entitativus*, aber auch ein *habitus operativus*.

Als Korollar aus dem Gesagten ergibt sich, daß nur Gott die aktuelle Gnade der Mündigen zur habituellen Gnade erheben oder die letztere vermehren könne, nicht der Mensch und seine Kräfte. Der Mensch kann wohl irgendwie Verdienstesgrund, nicht aber Erzeugungsgrund der Rechtfertigungsgnade sein; die habituellen Gnaden können wohl erworbene Gnaden sein, aber nur durch die verdienende, nicht durch die erzeugende Kraft des Menschen und ähnlich alle andern übernatürlichen Habitus der Seele.

III. 1. Skotus, Bellarmin u. v. a. fassen die Rechtfertigungsgnade als identisch mit der übernatürlichen, eingegossenen, voll-

kommenen Gottesliebe mit Berufung auf Luc. 7, 47. Röm. 5, 5. Joh. 14, 21. 1. Joh. 4, 7. 16. 1. Joh. 1, 18. 1. Petr. 4, 8, auf viele Väterstellen und Trident., Sess. VI, cap. 7.

2. Nach Thomas und der Mehrzahl der Theologen ist aber die Rechtfertigungsgnade ein von dem Habitus der Liebe real verschiedener Habitus. Subjekt der Liebe sei der Wille, Subjekt der Gnade das Wesen der Seele. Erstere mache den Willen Gott ähnlich und erhebe ihn, letztere mache das Wesen der Seele Gott ähnlich, erhebe es und wandle es um in eine höhere Natur oder Übernatur. Diese Ansicht dürfte allein der Schrift und Väterlehre voll entsprechen (vgl. 2. Kor. 13, 13. 1. Tim. 1, 14). Das Tridentinum wollte die Streitfrage zwar nicht entscheiden, ist jedoch der thomistischen Ansicht sicherlich günstiger. In Sess. VI, can. 11 werden unterschieden *gratia et caritas*, cap. 7 *gratia et dona*. Ferner kommt vor allem in Betracht, daß nach der Auffassung der Schrift und der Väter die heiligmachende Gnade eine Teilnahme an der göttlichen Natur und insofern eine Vergöttlichung ist. Freilich darf diese Vergöttlichung nur als akzidentelle Teilnahme der Seele an den mitteilbaren göttlichen Eigenschaften, nicht als substantielle Vergottung im Sinne des Meisters Eckhard und des Quietisten Molinos verstanden werden (vgl. prop. damn. 10. 13 des ersteren, D. 437. 440, prop. damn. 5. des letzteren, D. 1092).

IV. Mit der Gnade werden der Seele eingegossen die drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Das ist Glaubenslehre (Trident., Sess. VI, cap. 7. Röm. 5, 5. 1. Kor. 13, 12. 13). Außerdem werden nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen dem Gerechtfertigten noch eingegossen die Habitus der sogenannten sittlichen Tugenden und die sieben Gaben des hl. Geistes, worüber Näheres in der Moralthologie.

V. Ihren Gipfelpunkt erreicht die ganze Rechtfertigung dadurch, daß sie den Menschen zu einem Tempel des hl. Geistes, ja der ganzen Trinität macht, oder durch die persönliche Einwohnung des hl. Geistes in den Seelen der Gerechten.

1. Christus verheißt seinen Aposteln nicht bloß geschaffene Gnadengaben, sondern auch die Person des hl. Geistes (Joh. 14, 16 ff.; 15, 26; 16, 7. 1. Joh. 4, 12. 13. 16). Auch allen Gläubigen wird der hl. Geist in Person geschenkt (Röm. 5, 5); er wird gesendet als Geist Gottes und Christi, der in uns wohnt (Röm. 8, 9. 11), als Geist der Kindschaft Gottes (Röm. 8, 14 ff. Gal. 4, 6), als Siegel und Unterpfand unserer geistigen Erbschaft (Eph. 1, 14; 4, 30. 2. Kor. 1, 22); er wohnt in den Gerechten als in seinen Tempeln (1. Kor. 3, 16 ff.; 6, 19. 2. Kor. 6, 16); aber auch der Vater und der Sohn wohnen in den Gerechten (Joh. 14, 23).

2. Wie diese Gnadeneinwohnung des hl. Geistes näher zu fassen sei, wird in der Trinitätslehre bei den unsichtbaren göttlichen Sendungen gezeigt (s. II. Buch, § 61). Hier sei nur betont, daß diese Einwohnung

eine ungeschaffene Gnade ist, die mit der geschaffenen Rechtfertigungs Gnade stets verbunden ist. Gott wird durch diese Gnadeneinwohnung in den Gerechten gegenwärtig als Objekt und Ziel ihres in der Gnade begründeten Besitzes, ihres in der Erkenntnis und Liebe sich betätigenden Gnadenlebens. Nach der wahrscheinlicheren Meinung kommt die Gnadeneinwohnung der ganzen Trinität zu; dem hl. Geist wird sie nur besonders zugeeignet wegen seiner persönlichen Eigentümlichkeit. — Desgleichen ist es die wahrscheinlichere Meinung, daß die geschaffene heiligmachende Gnade nicht bloß die einzige formale Ursache unserer Rechtfertigung ist, wie das Trident., Sess. VI, cap. 7 lehrt, sondern auch die Formalursache unserer Gotteskindschaft.

§ 12. Die Eigentümlichkeiten der Rechtfertigung, bzw. der Rechtfertigungs Gnade.

Aus dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung folgen von selbst drei Eigentümlichkeiten derselben:

1. Ihre absolute Gewißheit,
2. ihre völlige Gleichheit,
3. ihre Unverlierbarkeit.

Dem gegenüber stehen folgende katholische Sätze fest:

1. Es ist Glaubenslehre, daß niemand ohne spezielle Offenbarung eine Glaubensgewißheit haben könne bezüglich seines Gnadenstandes (Trident., Sess. VI, cap. 9. can. 13—15. Prov. 20, 9. Eccl. 9, 1. 1. Kor. 4, 3—4; 10, 12. Phil. 2, 12). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Mensch eine mehr oder minder hohe moralische Sicherheit bezüglich seines Gnadenstandes haben könne.

2. Es ist Glaubenslehre, daß die Gnade nicht in allen Gerechten gleich groß sei und daß sie in demselben Gerechten nicht immer gleich groß bleibe (Trident., Sess. VI, cap. 7. 10. can. 24. Prov. 4, 18. Sir. 18, 22. 2. Kor. 9, 10. Eph. 4, 7. 2. Petr. 3, 18. Apoc. 22, 11).

3. a) Gegen Calvin ist es Glaubenslehre, daß der Gnadenstand wieder verloren werden könne (Trident., Sess. VI, cap. 12. can. 23. Matth. 26, 41. Joh. 15, 6. 1. Kor. 9, 26; 10, 12. Apoc. 3, 11).

b) Gegen Luther ist es Glaubenslehre, daß der Gnadenstand verloren wird durch jede Todsünde, nicht bloß durch den Unglauben (Trident., Sess. VI, cap. 15. can. 27. Ezch. 18, 24. 1. Kor. 6, 9—10).

c) Mit der Gnade wird zugleich verloren der Habitus der Liebe, nicht aber auch der Habitus der Hoffnung und des Glaubens (Trident., Sess. VI, can. 28). Diese gehen erst verloren durch die ihnen direkt entgegengesetzten Sünden, Verzweiflung und Unglauben (vgl. 1. Tim. 1, 19; 4, 1. 2. Tim. 2, 17 ff.). Und zwar geht nach der begründeteren Ansicht die Tugend des Glaubens nicht schon verloren durch einen materiellen Unglauben oder Glaubensirrtum, selbst wenn derselbe schwer verschuldet wäre, sondern erst durch einen

hartnäckigen, formellen, wissenlich der Wahrheit widerstrebenden Unglauben und Glaubensirrtum. Durch die läßliche Sünde wird die Gnade nicht verloren, ja nicht einmal direkt gemindert. — Mit dem Gnadenstande werden auch alle während desselben erworbenen Verdienste verloren. Sie werden *opera mortificata*, unfruchtbar für den Himmel. Jene Werke, welche nach verlorenem Gnadenstande oder vor demselben gewirkt wurden, sind, mögen sie sonst noch so gut sein, niemals im eigentlichen Sinne verdienstlich; sie sind und bleiben *opera mortua*, unfruchtbar für das ewige Leben. Die ersteren, aber nicht die letzteren, leben wiederum auf im Falle der Bekehrung. Das ist allgemeine Lehre der Theologen, wenn auch kein formelles Dogma (cf. Trident., Sess. VI, cap. 16. can. 32. Röm. 11, 29. Gal. 3, 4. Hebr. 6, 10).

Zweite Abtheilung.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung oder der Rechtfertigungsprozeß.

§ 13. Die Ursachen der Rechtfertigung und die Vorbereitung auf dieselbe im allgemeinen.

I. Das Tridentinum zählt (Sess. VI, cap. 7) folgende, außer und über dem Menschen gelegene Ursachen der Rechtfertigung auf: Ihre Endursache ist die Verherrlichung Gottes und Christi und das ewige Leben, ihre wirkende Ursache der barmherzige Gott, ihre Verdienstursache das Leiden Christi, ihre werzeugliche Ursache das Sakrament der Taufe, ihre Formalursache die innerlich inhärierende Gerechtigkeit, nicht jene, durch welche Gott selbst gerecht ist, sondern jene, durch welche Gott uns gerecht macht. Da die Verdienst- und die werzeugliche Ursache nur Unterarten der wirkenden Ursache sind, so behandelt das Tridentinum von den sonst gewöhnlich angenommenen vier Ursachen der Dinge die drei ersteren bezüglich der Rechtfertigung ausführlicher. Eine Materialursache der Rechtfertigung im strengen Sinne gibt es auch nicht; in einem weiteren Sinne kann jedoch das Wesen der Seele als deren Materialursache oder deren Subjekt aufgefaßt werden. — Wenn nun sonst die Materialursache bestimmte physische Dispositionen an sich haben muß, welche sie zur Aufnahme einer bestimmten Form befähigen, so fragt es sich hier, ob auch die Seele gewisse geistige und ethische Dispositionen an sich haben kann und muß behufs Aufnahme der Gnade.

II. Die Protestanten leugnen die Notwendigkeit, ja die Möglichkeit jeder Vorbereitung auf die Rechtfertigung, welche über eine physische oder doch unfreie Empfangnahme derselben mittels des Glaubens hinausginge.

Nach katholischer Glaubenslehre geschieht aber die Rechtfertigung *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* und bedarf es im Sünder gewisser, unter Anregung und Mitwirkung der aktuellen

Gnade gewirkter, übernatürlicher Akte als Vorbereitungen oder Dispositionen zur Rechtfertigung (Trident., Sess. VI, can. 9. cf. cap. 5. 6. can. 4. 7). Die Schrift verheißt an zahllosen Stellen nur denen die Rechtfertigung, welche selber sich befehren und sich auf die Gnade vorbereiten. Dasselbe lehrte stets die Tradition und die Kirche. — Durch die Rechtfertigung soll eine sittliche Umwandlung des Menschen bewirkt werden. Diese kann einem Erwachsenen naturgemäß nicht aufgezwungen werden ohne Betätigung seines freien Willens. Der Mensch hat durch die Sünde freiwillig sich von Gott getrennt und wird darum gerechterweise nicht eher mit Gott versöhnt, als bis er durch freie Akte sich wieder zu Gott hinwendet. Der Erwachsene kann mit der aktuellen Gnade übernatürlich gute Akte setzen. Er ist zudem Sünder durch freies persönliches Zutun und soll deshalb die Rechtfertigung nicht erlangen ohne persönliches Zutun; er muß vielmehr seine Sündentat durch eine entgegengesetzte Reue tat wieder gut zu machen suchen.

III. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß Dispositionen zur Rechtfertigung nur von jenen gefordert sind, die auch des Vernunftgebrauches fähig sind, nicht von Kindern und dauernd unmündig Geblichenen. Letztere können, weil sie einerseits keine sittlichen Akte zu setzen vermögen und andererseits nicht durch persönliches Zutun, sondern nur durch ihre Abstammung Sünder sind, ohne persönliches Zutun die Rechtfertigung erlangen, einfach durch den Empfang der Taufe. So ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Rechtfertigung der Erwachsenen und der Unmündigen.

IV. Inso weit die Rechtfertigung von Gott durch Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirkt wird, geschieht sie in einem Augenblick und ist sie nicht etwas allmählich Eintretendes. Die einleitenden, vorbereitenden Akte des Menschen erfolgen aber regelmäßig in der Zeit und sukzessive. Man kann darum auch sagen, der Rechtfertigungsprozeß der Erwachsenen im weiteren Sinne, insofern er den ganzen Vorbereitungsprozeß miteinschließt, sei ein zeitlicher, ein allmählich erfolgender.

V. Der Rechtfertigungsprozeß wird als ordentlicher bezeichnet, wenn die Rechtfertigung erfolgt durch die ordentlichen Heilmittel (die heiligen Sakramente), oder als außerordentlicher, wenn er erfolgt ohne wirklichen Empfang der letzteren.

§ 14. Die Dispositionen zur Rechtfertigung im einzelnen.

I. Die zur Rechtfertigung des Erwachsenen notwendige Vorbereitung muß vor allem den theologischen Glauben einschließen. Zwar ist der Glaube nicht schlechthin die erste Gnade und Quelle aller Gnaden, wie der Jansenist Quesnel meinte (propos. damn. 26. 27, D. 1242 sq.), aber bei der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung muß in erster Linie der Glaube vorhanden sein (vgl. Mark. 16, 15—16. Joh. 3, 16; 20, 31. Apg. 8, 37. Gal. 2,

16. Hebr. 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo*; dann das Athanas., D. 135. 138. Trident., Sess. VI, cap. 7. 8. Vatic., Sess. III, cap. 3 und die 16. von Innozenz XI. verworfene *Propositio*, D. 1033).

II. Die Protestanten verstanden unter dem rechtfertigenden Glauben den sogenannten Fiduzialglauben, das heißt, das feste Vertrauen darauf, daß Gott um Christi willen dem Glaubenden die Sünden nicht mehr anrechne. Nach katholischer Lehre aber ist der zur Rechtfertigung notwendige Glaube als theoretischer oder dogmatischer Glaube zu fassen, das heißt, als das von der göttlichen Gnade und vom freien Willen gewirkte Firmwahrhalten der ganzen göttlichen Offenbarung (Trident., Sess. VI, cap. 6. Vatic., Sess. III, cap. 3: *Fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adjuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. . . . Nemini umquam sine illa fide contigit justificatio*. Vgl. Mark. 16, 15—16. Joh. 20, 31. Röm. 10, 9. Hebr. 11, 6. I. Buch, § 17).

III. 1. Der zur Rechtfertigung geforderte Glaube muß übernatürlich und göttlich im strengen Sinne sein, das heißt, er muß mitgewirkt sein von der aktuellen Gnade und zum Formalobjekt oder Beweggrund die Autorität des sich offenbarenden Gottes haben (Trident., Sess. VI, cap. 6. 7. Vatic., Sess. III, cap. 3 und die von Innozenz XI. verworfene These über die sogenannte *fides late dicta*, D. 1040).

2. Ein solcher Glaube ist in der gegenwärtigen Weltordnung zur Rechtfertigung notwendig *necessitate medii*.

3. *Implicite* muß alles geglaubt werden, was Gott geoffenbart hat; *explicite* zweifelloß das Dasein Gottes und die jenseitige Vergeltung, ob außerdem noch gewisse Grundwahrheiten des Christentums (Trinität und Inkarnation), wird unter den Theologen viel kontrovertiert.

IV. Der Glaube allein disponiert aber noch nicht zur Rechtfertigung, wie die Solafideslehre der Protestanten will.

1. Es heißt in der Schrift zwar oft, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben kommt (Joh. 1, 12. Apg. 8, 37. Röm. 1, 16f.; 5, 1. Gal. 3, 11 u. a. St.). Der Sinn ist aber nur folgender: Der Glaube rechtfertigt

a) insofern er Anfang und Grundlage des menschlichen Heiles, Wurzel aller Rechtfertigung ist; oder

b) insofern er die subjektive Ergreifung der ganzen neutestamentlichen Heilsordnung im Gegensatz zum alten Testament bedeutet; oder

c) insofern er ein lebendiger, von Liebe besetzter Glaube ist (*πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη*, Gal. 5, 6).

2. Speziell der hl. Paulus geht noch einen Schritt weiter und lehrt, daß der Mensch gerechtfertigt wird durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes (Röm. 3, 28: *Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis*. Gal. 2, 16. Eph. 2, 8 u. a. St.). Er versteht aber unter „Werken“ nur die dem positiven Zeremonial- und Sittengesetze und die dem natürlichen, in die Gesetze geschriebenen Sittengesetze entsprechenden Gesetzeswerke der innern oder auch äußern Art, welche dem Glauben vorangehen, sei es, daß sie von bloß legaler Art sind oder aus natürlicher Gottesliebe entspringen. Daß solche Werke zur Rechtfertigung des Sünders nichts beitragen können, ist klar.

3. Daß der Glaube rein als solcher nicht rechtfertigt, ist deutlich gelehrt 1. Kor. 13, 2 ff. Daß der hl. Paulus die Bedeutung der Werke im ganzen Heilsprozeß vollkommen würdigt, geht hervor aus Röm. 6. Gal. 5, 22 ff. Hebr. 6, 12; 10, 36 u. a. St.

4. So besteht auch kein Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus. Wenn letzterer lehrt, der Glaube ohne die Werke sei tot (2, 17), der Mensch werde gerechtfertigt aus den Werken und nicht aus dem Glauben allein (2, 24), so meint er eben nicht natürliche Werke, die dem Glauben vorangehen, sondern übernatürlich gute Werke, die ihm nachfolgen, oder auch solche Werke, welche der erstmaligen Rechtfertigung folgen und eine Vermehrung der Gnade zur Wirkung haben.

5. Wie die Schrift, so lehren auch die Väter, die Liturgien, die Konzilien, speziell das Trident., Sess. VI, cap. 6. 8. can. 9: *Si quis dixerit, sola fide impium justificari, a. s. can. 12. 19.*

V. Als weitere Dispositionen zur Rechtfertigung außer dem Glauben führt das Tridentinum (Sess. VI, cap. 6) unter Heranziehung verschiedener Schriftstellen auf: Die aus dem Glauben erwachsende, mit der göttlichen Gnade hervorgerufene, übernatürliche Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, das hoffnungsvolle Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die übernatürliche Liebe Gottes, die übernatürliche Reue über die begangenen Sünden, den Voratz, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote Gottes zu halten. — Sind die notwendigen Dispositionen gegeben, dann erfolgt die Eingießung der Rechtfertigungsgnade mit ihrer Gefolgschaft, welche aber umsonst verliehen wird aus Gnade und nicht nach einem eigentlichen Verdienste (Röm. 3, 24; 4, 4. Eph. 2, 8f. Trident., Sess. VI, cap. 8).

VI. Die erwähnten, zur Rechtfertigung disponierenden Akte können rein innerlich sein, aber auch nach außen hin sich kundgeben. Die göttliche Gnade muß sich jedoch nicht an die aufgeführte Reihenfolge halten und die Dispositionen müssen im Sünder nicht alle explicite vorhanden sein. Unumgänglich notwendig ist aber ein formeller Akt der Liebe bzw. der Reue.

VII. Es ist selbstverständlich nicht notwendig, daß die ver-

schiedenen Dispositionen von Anfang an hervorgehen aus der vollkommenen Liebe. Ja für den Fall, daß der Rechtfertigungsprozeß abschließt mit dem Empfang eines Sakramentes der Toten, daß er also ein ordentlicher ist, ist überhaupt als Vorbereitung keine vollkommene Liebe und Reue gefordert. Nach kirchlicher Lehre gibt es auch einen außerordentlichen Rechtfertigungsprozeß, bei welchem kein wirklicher Sakramentsempfang stattfindet, sondern nur das *votum saltem implicitum sacramenti* (Begierdtaufe oder Begierdbuße) gegeben ist (Trident., Sess. VI, cap. 14; Sess. VII, de sacram. can. 4; Sess. XIV, cap. 4). Und zwar kann man auf solche Weise nicht nur im äußersten Notfalle oder beim Martyrium gerechtfertigt werden (vgl. die 71. verworfene These des Bajus, D. 951); es können so auch Juden und Heiden gerechtfertigt werden trotz irgendwelchen unverschuldeten Irrtums. Sie können zur Seele der Kirche zählen, auf unsichtbare Weise Glieder der Kirche werden und das ewige Leben erlangen. Unumgänglich notwendig ist aber in diesem Falle ein Akt des Glaubens an jene Wahrheiten, die man *necessitate medii* für wahr halten muß, ferner ein Akt der vollkommenen Liebe oder Reue.

Dritte Abteilung.

Die Früchte der Rechtfertigung; die guten Werke und Verdienste.

§ 15. Die Verpflichtung der Gerechten zu guten Werken und ihre Befähigung zur Übung derselben und zur Vermeidung der Sünden.

I. Verschiedenen protestantischen Autoren und Symbolen gegenüber, nach welchen die volle Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich ist und gute Werke für den Gerechtfertigten nicht notwendig, ja unmöglich oder gar schädlich sind, ist es katholische Glaubenslehre, daß die Gerechtfertigten das natürliche wie das positive Sittengesetz, also alle Gebote Gottes ohne jede formelle Todsünde erfüllen können und sollen (vgl. Ez. 36, 27. Ps. 118, 32. Matth. 5, 17 ff. Joh. 14, 23; 15, 12—14. Röm. 3, 31. 1. Kor. 10, 13 u. a. St., dann das 2. Konzil von Orange can. 25, D. 169. Trident., Sess. VI, cap. 6. can. 18. 20; prop. damn. 54 des Bajus, D. 934; prop. damn. 1 des Jansenius, D. 966).

II. Gegenüber dem Protestantismus, der wohl im allgemeinen Pflichten, aber keine Räte kennt, dem das Vollkommenste stets Pflicht ist, der also die Möglichkeit und um so mehr die Verdienstlichkeit der sogenannten überpflichtigen, bloß geratenen guten Werke leugnet, ist es katholische Glaubenslehre, daß der Gerechte nicht bloß die pflichtmäßig geforderten guten Werke verrichten kann, sondern auch solche übernatürlich gute Werke, die an sich vollkommener sind als die pflichtmäßigen, deren Unterlassung aber keine Sünde mit sich

bringt, bloß geratene Werke, evangelische Räte, *opera supererogatoria*.

Die Annahme solcher Werke ist begründet in der Schrift (Matth. 19, 16 ff. 1. Kor. 7, 25 ff.). Sie wird von den Vätern verteidigt z. B. gegen Iovinian, welcher die Jungfräulichkeit der Ehe gegenüber zu tief herabsetzte. Sie wird vom Tridentinum wenigstens mittelbar festgehalten und gelehrt. Nach Sess. VII, de bapt. can. 9 gibt es nach der Taufe noch andere Gelübde. Nach Sess. XXIV, can. 10 ist die Jungfräulichkeit besser als die Ehe. In Sess. XXV werden diejenigen Übungen und Einrichtungen in Schutz genommen, welche auf der Möglichkeit solcher Werke beruhen.

III. Dagegen kann der Gerechte ohne spezielles Gnadenprivilegium moralisch möglicherweise nicht alle läßlichen Sünden samt und sonders das ganze Leben hindurch meiden (vgl. 2. Par. 6, 36. Prov. 20, 9. Ps. 18, 13. Dan. 9, 5, besonders Sak. 3, 2 und 1. Joh. 1, 8; dann das 4. Konzil von Karthago, can. 6. 7 und 8, D. 70—72 und das Trident., Sess. VI, cap. 11. can. 23).

IV. Ein weiteres spezielles, göttliches Gnadengeschenk ist die Beharrlichkeit im Guten bis ans Ende oder die einer vernünftigen Kreatur verliehene Gnade, im Rechtfertigungszustande bis ans Ende zu verbleiben.

1. Man unterscheidet

- a) eine zureichende und eine wirksame Beharrlichkeitsgnade;
- b) eine aktive und eine passive; zur erstern ist die Mitwirkung des Menschen gefordert, letztere wird ohne alles Mitwirken gegeben;
- c) eine unvollkommene, zeitliche, verlierbare, die nur für längere Zeit die Beharrlichkeit gewährt und eine vollkommene, bis zum Ende währende, die dann ihrem Begriffe nach im Unterschied von allen andern heiligmachenden Gnaden unverlierbar ist;
- d) eine völlig unverdiente und eine ex congruo verdiente, wirksame Beharrlichkeitsgnade.

2. Nach biblisch-kirchlicher Lehre vermag der Gerechtfertigte, wie gezeigt, ohne spezielles Gnadenprivilegium zwar nicht alle läßlichen Sünden das ganze Leben lang, wohl aber alle formellen Todsünden zu meiden; er kann also die Rechtfertigungsgnade bewahren oder, was dasselbe ist, er besitzt die zureichende Beharrlichkeitsgnade bis ans Ende, das *posse perseverare*, wie der hl. Augustin sagt, das *adjutorium*, *sine quo non*. Soll er aber in Wirklichkeit von aller und jeder Todsünde bis zum Ende bewahrt bleiben oder wieder bekehrt werden und im Gnadenstande sterben, soll er mithin das *actu perseverare* oder das *adjutorium*, *quo possidet*, dann bedarf es eines besonderen Gnadenbeistandes, nämlich der wirksamen Beharrlichkeitsgnade.

Entweder muß der Gerechte durch Gottes Zulassung oder posi-

tive Fügung im Gnadenstande hinweggenommen werden (vgl. Weish. 4, 10 ff.), wie die getauften Unmündigen oder solche, welche sogleich nach erlangter Rechtfertigung abgerufen werden vor jeder Betätigung derselben, das heißt, er muß die passive, wirksame Beharrlichkeitsgnade empfangen, die unzweifelhaft und unbestritten eine besondere Gnade ist, oder er bedarf eines besondern, göttlichen Gnadenbestandes zur Bewahrung des Gnadenstandes bis ans Ende bzw. zur Wiedererlangung desselben vor dem Ende, das heißt, er bedarf der aktiven, wirksamen Beharrlichkeitsgnade. Daß auch diese eine besondere Gnade bildet, folgt aus Ps. 126, 1. Joh. 17, 11. 1. Kor. 1, 8. Phil. 1, 6. 1. Thess. 3, 12; 5, 23. 1. Petr. 1, 5; 5, 10, aus der Lehre Augustins gegen die Semipelagianer, dem Schreiben Gilestins I. cap. 6 (D. 90), dem 2. Konzil von Orange, can. 10 (D. 153), dem Trident., Sess. VI, cap. 13. 16. can. 16. 22.

Dieses spezielle Gnadengeschenk kann der Gerechtfertigte niemals *de condigno* verdienen, wohl aber durch demütiges Gebet und freies Mitwirken sicher erlangen, ja nach der *sententia communis* für sich und für andere *ex congruo* verdienen. Oftmals wird es aber von Gott verliehen ohne alles Verdienst auf seiten des Menschen.

§ 16. Begriff und Arten des Verdienstes. Der Verdienstescharakter der guten Werke des Gerechten im allgemeinen.

I. Verdienst (*meritum*) im gewöhnlichen Sinne ist eine freie Handlung, welche geeignet ist, dem Handelnden von seiten eines andern irgend etwas in Weise des Lohnes oder Entgeltes zu erwirken. Man kann unterscheiden:

1. Verdienste eines Menschen gegenüber anderen Menschen oder gegenüber Gott.

2. Die letzteren, d. i. die religiösen Verdienste können wieder sein natürliche oder relativ übernatürliche oder absolut übernatürliche.

3. Die übernatürlichen Verdienste sind entweder:

a) Würdigkeitsverdienste im strengen Sinne oder Gerechtigkeitsverdienste (*merita de condigno in sensu riguroso*), wenn sie zustande kommen durch die einer Person eigene Kraft und den Lohn nach strengem Rechte fordern kraft des innern, dem Lohne adäquaten Wertes der Handlungen und kraft der inneren Dignität der handelnden Person.

b) Würdigkeitsverdienste im milderen Sinne (*merita de condigno in sensu mitiori*), wenn sie zwar ebenfalls dem Lohne an Wert gleichkommen, aber nicht aus eigenen, sondern aus geschenkten Mitteln und Kräften entspringen und einen Rechtsanspruch auf Lohn erst besitzen, wenn ein solcher festgesetzt und verheißen ist.

c) Sogenannte Angemessenheitsverdienste (*merita de congruo*), welche dem Lohne an innerem Werte überhaupt nicht gleichkommen, bei welchen es aber in Anbetracht ihrer sittlichen Güte angemessen erscheint, daß Gott wegen seiner Liebe und Güte gegen alle Ge-

schöpfe ihnen einigen Lohn zuteilt, mag er denselben gnädig verheißen haben oder nicht.

II. Die Protestanten haben, auch insoweit sie die Möglichkeit und die Notwendigkeit guter Werke für den Gerechtfertigten zugaben, dennoch eine eigentliche Verdienstlichkeit derselben durchgehends und jederzeit verworfen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil durch ein solches Verdienst das Alleinverdienst Christi geschmälert würde. Dem gegenüber ist es katholische Glaubenslehre, daß der Gerechte durch gute Werke unter ganz bestimmten Bedingungen sich übernatürliche Güter von Gott in Weise eines Verdienstes erwerben und erwerben könne. — Freilich kann der Mensch kein Würdigkeitsverdienst im strengen Sinne, kein Gerechtigkeitsverdienst sich erwerben, weil er alles, womit er verdient, von Gott hat, weil ferner sein Verdienst ganz und gar vom Verdienste Christi abhängt. Dagegen kann er Würdigkeitsverdienste im milderen Sinne und um so mehr Ungemeinheitsverdienste sich erwerben (cf. Araus. II, can. 18, D. 161. Trident., Sess. VI, cap. 16. can. 26. 31—33; auch 4. Lateranonzil, D. 356. Florentinum, D. 588. Prof. fid. Gregor. XIII., D. 870. Prof. fid. Urban. VIII., D. 875). Nach zahllosen Stellen der Schrift und der Väter ist speziell das ewige Leben der Lohn, der Kampfspreis des guten Strebens des Menschen, die Krone der Gerechtigkeit, und sind die guten Werke der Grund, die wirkende Ursache des jenseitigen Heiles u. s. w. (vgl. Matth. 5, 12; 16, 27. 1. Kor. 3, 8; 9, 24 ff. 2. Tim. 4, 7—8. Hebr. 10, 35. 1. Petr. 1, 17 u. a. St.).

III. Verschiedenen Einwendungen gegenüber sei noch folgendes bemerkt:

1. Mit der katholischen Lehre vom Verdienste soll nicht gesagt sein, daß Gott das ewige Leben ohne Verdienst gar nicht verleihen könnte; er verleiht es ja tatsächlich den Kindern, die in der Gnade sterben. Gott hat nur in seiner Güte gewollt, daß der Erwachsene auf die Seligkeit des Himmels, auf welche er schon wegen seines Gnadenstandes ein natürliches Anrecht besitzt, durch eigene, freie Mitwirkung auch noch ein erworbenes Anrecht gewinne. So ist für ihn der Himmel eine von Gott geschenkte Gnade, aber auch ein von ihm selbst verdienster Lohn. Da jede verdienstliche Handlung des Menschen ganz und gar von der Gnade Gottes bedingt und verursacht ist, so ist sie, wie die freie Tat des Menschen, ebenso, ja noch mehr ein Gnadengeschenk Gottes bzw. auch eine Frucht des Opfertodes Christi, und krönt Gott sich selbst, wenn er unsere Verdienste krönt. Zudem ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß Gottes Güte die jenseitigen Belohnungen weit über das Verdienst des Menschen hinaus zumesse (vgl. Matth. 5, 12. Luc. 6, 38. Röm. 8, 18. 2. Kor. 4, 17 und die 14. verworfene These des Bajus, D. 894).

2. Die Gerechten dürfen niemals auf ihre Werke rein als solche

vertrauen, wohl aber dürfen sie mit Zuversicht erwarten, daß Gott jene Werke belohnen werde, von deren Verdienstlichkeit sie eine moralische Gewißheit haben.

3. Es kann auch nicht schlechthin unerlaubt sein, im Hinblick auf die ewige Belohnung zu handeln; nur dürfen höhere Motive und Ziele dabei nicht positiv ausgeschlossen werden. Das ist katholische Lehre gegen die Reformatoren, gegen Bajus, gegen die Quietisten und Semiquietisten, gegen die neueren Kantianer u. s. w.

§ 17. Die Erfordernisse oder Bedingungen eines meritum de condigno und meritum de congruo.

I. Damit ein Würdigkeitsverdienst zustande kommt, ist gefordert:

1. Auf seiten der Handlung selbst,
 - a) daß sie ein positiver, wirklicher, innerlicher, willfreier Akt sei (Matth. 19, 17. 1. Kor. 9, 17. Propos. damn. 3 des Janjenius, D. 968),
 - b) daß sie ein sittlich guter Akt sei (Gal. 6, 8—10. Eph. 6, 8. Trident., Sess. VI, cap. 16. can. 26—32),
 - c) daß sie übernatürlich sei der Kraft nach, also mit Hilfe der aktuellen Gnade gesetzt,
 - d) daß sie auf Gott als das letzte und höchste Endziel speziell hingeeordnet sei; dazu scheint notwendig zu sein, daß die Handlung aus der Liebe hervorgeht, es genügt aber wohl ein derartiger Einfluß der Liebe, welcher als virtuell im weiteren Sinne bezeichnet werden kann.

2. Auf seiten des verdienenden Subjektes

- a) der status viae,
- b) der status gratiae (vgl. Joh. 15, 4 ff. Röm. 8, 15 ff. Trident., Sess. VI, cap. 16. can. 32. Propos. damn. 17 des Bajus, D. 897).
3. Von seiten Gottes die wirkliche Festsetzung und Verheißung eines Lohnes (vgl. Hebr. 6, 12. Jak. 1, 12. Trident., Sess. VI, cap. 16).

II. Wenn bei irgend einer guten Handlung auf seiten des Subjektes der Gnadenstand oder auf seiten Gottes die Verheißung eines Lohnes fehlt oder wenn beide Bedingungen zusammen fehlen, so kann dieselbe gleichwohl noch ein sogenanntes meritum de congruo sein. In neuerer Zeit nennt man jene Werke, bei denen nur der Gnadenstand fehlt, merita de congruo infallibili, die übrigen Werke merita de congruo fallibili.

§ 18. Die Objekte des Verdienstes.

I. Der Gerechte kann de condigno verdienen:

1. Wachstum der habituellen Gnade (Luc. 19, 26. Röm. 6, 19. 22. Eph. 4, 15. Prov. 4, 18 u. a. St. Trident., Sess. VI, can. 22).
- 2) Das ewige Leben (vgl. Trident., Sess. VI, can. 22 und die Schriftstellen von § 16).
3. Vermehrung der himmlischen Glorie (Joh. 14, 2. 1. Kor. 15, 41 ff. Matth. 16, 27. Luc. 6, 38. 1. Kor. 3, 8. 2. Kor. 9, 6

Trident., Sess. VI, can. 22; auch das Florentinum und die professio fidei Gregors XIII. und Urbans VIII. (s. oben § 16, II).

II. Außerdem können noch folgende Sätze aufgestellt werden:

1. Niemand kann die erste aktuelle Gnade, sei es auch nur de congruo verdienen.

2. Auch die weiteren aktuellen Gnaden kann man nicht de condigno, wohl aber de congruo verdienen.

3. Niemand kann die erste habituelle Gnade oder die Erlangung der Rechtfertigung de condigno verdienen (Trident., Sess. VI, cap. 8).

4. Desgleichen kann man die Gnade der Beharrlichkeit nicht de condigno, sondern höchstens de congruo verdienen.

5. Niemand außer Christus kann für andere de condigno verdienen, wohl aber kann man für andere de congruo verdienen.

6. Zeitliche und irdische Güter können indirekt unter ein Angemessenheitsverdienst fallen, insofern sie irgendwie Mittel des Heiles sind.

Anmerkung:

I. Die übernatürlich guten Werke des Gerechtfertigten wirken nicht bloß verdienstlich, sondern insofern sie opera laboriosa sind, auch genugtugend zur Nachlassung leichter Sünden und zur Abtragung zeitlicher Strafen und zwar wirken sie Nachlassung der Sündenstrafen der begründeteren Meinung zufolge de condigno. Das deuten an die Schrift (vgl. Jon. 3. 2. Par. 7, 13 ff. Dan. 4, 24 u. a. St.), dann die Väter (Tertullian, Cyprian, Ambrosius), das Trident., Sess. VI, cap. 14; Sess. XIV, cap. 9. can. 13. Propos. damn. 59 und 77 des Bajus (D. 939. 957).

II. Wie Christus, unser Haupt, stellvertretend für uns genug getan hat, so können auch die Gerechtfertigten als lebendige Glieder des Leibes Christi kraft seiner Verdienste selber wiederum statt anderer genuttun oder vielmehr gleich Christo genug leiden. Wenn sie auch nicht wie Christus andern die Gnade und die Glorie wahrhaft verdienen können, so können sie doch Tilgung oder Minderung zeitlicher Strafen für Lebendige oder für Verstorbene und zwar ex condigno bewirken, und dieses schon durch die pflichtgemäß geforderten und um so mehr durch die überpflichtigen Genugtunungswerke, ganz besonders durch die heroischen Tugendwerke. Hierin wurzelt:

1. Die Lehre vom thesaurus ecclesiae mit den überfließenden Genugtunungswerken Christi und der Heiligen als der Quelle der Ablasspendung (vgl. Kol. 1, 24; dann die libelli martyrum und deren Erklärung durch die Väter). Der Name wurde zuerst gebraucht von Alex. v. Hales. Offiziell gebrauchte diesen Namen Clemens VI. 1349. Leo X. hat die Leugnung eines solchen durch Luther verworfen (D. 641). Pius V. verwarf die Lehre des Bajus, daß nur Christus und nicht auch die Heiligen stellvertretende Genugtunung leisten können (Propos. damn. 60, D. 920). Pius VI. verwarf die An-

schauung, daß der Verdiensteszatz nur eine Erfindung der Scholastiker sei, als falsch und verwegen (D. 1404).

2. Die Praxis der Gläubigen durch den sogenannten heldenmütigen Liebesakt auf die Früchte aller genugtuenden Werke und auf alle Fürbitte nach dem Tode zugunsten anderer, besonders der armen Seelen, zu verzichten.

3. Die Praxis, die Früchte der hl. Kommunion und anderer guten Werke, insofern sie genugtuend sind, für andere aufzuopfern.

4. Die Gründung von Bruderschaften, Liebesbündnissen u. s. w. zu diesem oder jenem Zwecke.

Der Protestantismus leugnet eine lebendige Gemeinschaft der Heiligen, eine übernatürliche Lebens- und Gütergemeinschaft zwischen den Gläubigen, also auch eine Stellvertretung und eine Mitteilbarkeit der Genugtuungsverdienste der Gerechten vor allem um deswillen, weil dadurch das Genugtuungsverdienst Christi geschmälert würde. Allein eine solche Schmälderung bleibt aus dem Grunde ausgeschlossen, weil die Genugtuungsverdienste der Gerechten nur zustande kommen können kraft der Genugtuung Christi, die in ihrer Art immer eine einzige, weil erlösende Genugtuung ist.

Drittes Hauptstück.

Die freie und weise Antheilung der Gnade Christi von Seiten Gottes.

§ 19. Übersicht und Einteilung.

Die Heilsgnade Christi ist noch ins Auge zu fassen, insofern sie Wirkung einer über ihr liegenden Ursache ist, nämlich des göttlichen Heilsratschlusses oder Gnadenwillens. Dieser Gnadenwille ist an sich ewig wie Gott. Seine Wirkungen aber fallen in die Zeit. Der göttliche Gnadenwille betätigt sich in der Zeit nach bestimmten Gesetzen, die einerseits in der Natur Gottes, andererseits aber auch in seiner allvollkommenen Freiheit begründet sind. Was nun immer so in der Zeit erfolgt, ist von Gott seit Ewigkeit vorausgewußt und vorausgewollt oder wenigstens vor auszulassen. Man nennt das Vorauswissen und Vorauswollen aller einzelnen, irgendwelche Menschen zur Seligkeit führenden Gnaden zugleich mit dieser Seligkeit gewöhnlich das Geheimnis der Auserwählung oder Vorherbestimmung; das Vorauswissen und Vorauszulassen, bzw. Vorausbestimmen des Verlorengehens anderer Menschen das Geheimnis der Reprobation. Nach dem Gesagten zerfällt dieses Hauptstück von selbst in zwei Abteilungen:

1. Die Gesetze der göttlichen Gnadenausheilung in der Zeit,
2. die ewigen Ratschlüsse der Prädestination und Reprobation.

Erste Abtheilung.

Die Gesetze der göttlichen Gnadenaustheilung in der Zeit.

§ 20. Die schlechthinige Unverdienbarkeit oder die sogenannte Gratuität der Gnade.

I. 1. Nach den Pelagianern wird die Gnade erteilt gemäß den natürlichen Verdiensten. Nach den Semipelagianern kann der Mensch die erste Gnade aus sich verdienen oder wenigstens durch Flehen erlangen. Nach protestantischer und bajanisch-jansenistischer Lehre war die Gnade dem noch nicht gefallenem Menschen irgendwie geschuldet, während der gefallene Mensch, wenigstens nach protestantischer Lehre, gar keine Verdienste weder vor noch nach der Rechtfertigung sich erwerben und nur das Alleinverdienst Christi durch den Glauben kraft der göttlichen Gnade sich aneignen kann.

2. Die katholische Kirche hält dem gegenüber fest, daß die Gnade dem ursprünglichen Menschen in keiner Weise geschuldet war, und daß sie von der natürlichen Kraft des gefallenem Menschen in keiner Weise verdient oder sonstwie erworben oder erwirkt werden könne. Die Gratuität der Gnade nach diesen beiden Seiten hin oder ihr Charakter als „*indebitum naturae et meriti*“ macht das eigenste Wesen der Gnade aus. — Hier ist diese Gratuität nur in der zweiten Beziehung zu erörtern. Dabei ist von vornherein zu bemerken, daß die Gratuität der Gnade mit ihrer Notwendigkeit keinen Widerspruch bildet. Denn diese Notwendigkeit ist nur eine beziehungsweise, eine hypothetische, wenn nämlich der Mensch sein natürliches Ziel leichter und vollkommener und darüber hinaus ein übernatürliches Ziel erreichen soll. Dadurch ist eine „*Nichtnotwendigkeit*“ oder eine „freie Gnädigkeit“ der Gnade nach einer andern Seite hin keineswegs ausgeschlossen.

II. Der Erwachsene kann mit natürlichen Kräften rein natürliche Verdienste sich erwerben, aber durchaus keine übernatürlichen. Er kann also die Gnade überhaupt und speziell die erste aktuelle Gnade nicht mit natürlichen Kräften verdienen. Er kann sich dieselbe aber auch nicht auf andere Weise erwerben durch Gebet oder positive Dispositionen. Er kann ihr zunächst nur die „*potentia obedientialis*“ entgegenbieten und höchstens negativ durch Vermeidung von Sünden auf dieselbe sich disponieren (vgl. Röm. 9, 16; 11, 6. 2. Tim. 1, 9. Tit. 3, 5 u. a. St. 2. Konzil von Orange, can. 3, D. 146. Trident., Sess. VI, cap. 5. 6). Wenn die Gnade zum ganzen Heilswerk, auch zum ersten Beginn desselben absolut notwendig ist, wenn so das ganze Heilswerk absolut von Gott und seiner Gnade begonnen wird, so folgt notwendig, daß der Mensch aus sich rein nichts auf das Heil Bezügliche tun kann. Seine natürlichen Leistungen stehen zur übernatürlichen Gnade eben in gar keinem Verhältnis.

III. 1. Der Mensch kann mit der ersten aktuellen Gnade anfangen, sich positiv auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Er kann aber die weiteren Gnaden und die Rechtfertigung selbst nicht eigentlich, sondern nur *ex congruo* (nach der gewöhnlichen Ansicht) verdienen (vgl. Röm. 3, 24. Trident., Sess. VI, cap. 6. 8).

2. Der Gerechtfertigte selbst kann verschiedene Heilsgüter *de condigno* oder *de congruo* verdienen, wie in § 18 gezeigt worden ist. Weil aber die erste aktuelle Gnade immer eine völlig unverdiente ist, so sind alle weiteren Gnaden, wenn sie auch beziehungsweise verdient sein können, dennoch insofern durchaus unverdient, als sie auf der ersten Gnade beruhen. Alle Verdienste des Menschen sind nur Gnadenverdienste. Als solche haben sie zwar den menschlichen Willen zum mitwirkenden, sekundären Grunde, zu ihrem primären Grund aber haben sie den Gnadenwillen Gottes (Trident., Sess. VI, cap. 16). Die Verdienste selbst sind in erster Linie Gottes Werk, Gottes Geschenk und heben insofern die Gratuität der Gnade nicht auf. Gott kann eben seine Gnade austheilen, wie er will. Folglich kann er sie auch so austheilen, daß er hierbei die freien Verdienste der Kreatur irgendwie berücksichtigt. — Die katholische Lehre von der Möglichkeit irgendwelcher Verdienste ist deshalb kein Rückfall in den Semipelagianismus, wie die Protestanten oft behaupten.

§ 21. Die Universalität des göttlichen Heilswillens überhaupt.

Literatur. Außer den oben (§. 257 f.) angegebenen Werken sind zu diesem und dem folgenden Paragraphen noch zu vergleichen: D. Ruiz, *De voluntate Dei*, disp. 19 sqq. (1630). Petavius, *De Deo* I. X, c. 4 sqq. *De incarn.* I. XIII, c. 1 sqq. Fontana, *Constitutio „Unigenitus“ dogmatice propugnata*, prop. 12, c. 5 (1717). Passaglia, *De partitione voluntatis divinae in primam et secundam* (1851). Franzelin, *De Deo uno*, thes. 49—51. A. Fischer, *De salute infidelium* (1886). Bucceroni, *De auxilio sufficienti infidelibus dato* (1890). Fr. Schmid, *Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit* (1899).

I. Gegenüber den verschiedenen Prädestinationern ist es Glaubenslehre, daß der göttliche Heilswille sich nicht nur auf die Auserwählten oder auf die Gläubigen allein erstreckt, und mindestens *fidei proximum*, daß dieser Heilswille so universal ist, wie die Bestimmung des Opfertodes Christi, daß also Gott „*voluntate antecedente et conditionata*“ das ewige Heil aller Menschen will (vgl. Weish. 11, 24 ff. 1. Tim. 2, 4. 6: *Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire... Homo Christus Jesus dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*; das Konzil zu Arles 475 gegen Lucidus, die Konzilien zu Mainz, Quiercy und Balence gegen Gottschalk, D. 281. 282. 284. 286. Trident., Sess. VI, cap. 3. can. 17. Propos. damn. 5 des Janenius, D. 970. Propos. damn. 30—32 des Quesnel, D. 1245 sqq.). Daß Christus auch gestorben ist für die Ungläubigen, Heiden, Juden, Häretiker, folgt aus der 4. und 5. von Alexander VIII. verworfenen These (D. 1161 sq. vgl.

Joh. 1, 9. 1. Tim. 4, 10). Daß Gott speziell das Heil aller Sünder will, ist gelehrt Ezech. 33, 11. Matth. 18, 11; 23, 37. 2. Petr. 3, 9.

II. Einzelne, vielleicht Augustin stellenweise, und einige überstrenge Thomisten, faßten die Universalität des göttlichen Heilswillens in der Weise, daß Gott nur Menschen aller Nationen, aller Bevölkerungsklassen die zureichenden Gnaden darbiete, ohne daß gerade alle einzelnen, auch die verstockten und verhärteten Sünder, die Heilsgnade wirklich erlangen würden. Sie berufen sich auf Ex. 4, 21; 14, 17. Ps. 63, 17. Röm. 9, 18 u. a. St. Diesen gegenüber lehrt die *sententia communis*, daß Gott seinerseits das Heil aller einzelnen Menschen aufrichtig und tätig will, aller Ungläubigen, aller Sünder, auch der verstockten Sünder. Die Verhärtung und Verstockung hat nach der Schrift die Menschen selbst zum Grunde (Ex. 8, 15. Ps. 94, 8. Hebr. 3, 7 ff.; 4, 7 u. a. St.). Einzelne beziehen hierher den Satz: „*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*“. Gewöhnlich aber erklärt man diesen Satz dahin, daß Gott, wenn der Mensch die erste übernatürliche Gnade benütze, ihm die weiteren übernatürlichen Gnaden nicht vorenthalte.

§ 22. Der göttliche Heilswille als Prinzip der Austheilung hinreichender Gnaden an alle Menschen.

I. Weil Gott das Heil aller Menschen aufrichtig will, darum theilt er an alle einzelnen die hinreichenden Mittel zum Heile wirklich aus. Hinsichtlich dieser Austheilung der göttlichen Gnade gelten im einzelnen folgende Sätze:

1. Gegen die Reformatoren und Jansenisten ist es Glaubenslehre, daß Gott allen Gerechten die hinreichende Gnade verleiht, um alle Gebote heilsam erfüllen und folglich alle schweren Sünden meiden zu können (vgl. Deut. 30, 11 ff. Sir. 15, 16. Matth. 11, 30. 1. Kor. 10, 13. 1. Joh. 5, 3. 2. Konzil von Orange, can. 25, D. 169. Trident., Sess. VI, cap. 11. 16. can. 18. *Propositio 1* des Jansenius, D. 966).

2. Gegen die Jansenisten ist es durchaus sicher, ja vielleicht Glaubenslehre, daß Gott den noch gläubigen Todsündern die hinreichende Gnade gewährt, womit sie weitere Sünden meiden und wieder zur Befehrung gelangen können (Ezech. 33, 11. 2. Petr. 3, 9; auch Ps. 1, 16. Joel 2, 12. Jerem. 35, 15. Weish. 11, 24. Luk. 5, 31. 4. Laterankonzil, D. 357. Trident., Sess. VI, cap. 14. can. 29; Sess. XIV, cap. 1).

3. Gegen die Calvinisten, Jansenisten und einzelne Thomisten ist es sicher, daß Gott auch den verblendeten und verstockten Sündern ohne Ausnahme eine zum Heil wahrhaft hinreichende Gnade gewährt (vgl. Ps. 65, 2. Weish. 12, 1 ff. Röm. 2, 4. Apg. 7, 51). Darum mahnt auch die Kirche alle zur Buße, schreibt den Empfang des Bußsakramentes allen wenigstens einmal im Jahre vor und bietet allen jederzeit die Heilmittel an. Für niemand kann je die Verzeihung notwendig sein, für alle ist stets die Hoffnung geboten.

4. Gegen die Calvinisten, Jansenisten und einzelne Thomisten ist es nahezu allgemeine Lehre der Theologen, daß Gott auch allen Ungläubigen die notwendige Gnade zum Heile gewährt (vgl. Joh. 1, 9. Röm. 2, 6 ff.; 10, 12; 11, 32; auch Mark. 16, 15. 1. Tim. 2, 4 ff. 4, 10. Matth. 18, 11. 2. Petr. 3, 9; dann die Synoden gegen Gottschalk, Trident., Sess. VI, cap. 2. Propositio 4—5 verworfen von Alexander VIII. Propositio 26—27 des Quésnel, D. 1241 sqq.).

Nach der gewöhnlichen Auffassung können die Erwachsenen mit einer sogenannten medizinellen Gnade zuerst den wahren Gott erkennen und das natürliche Sittengesetz erfüllen, sie können weiterhin zu einer, wenn auch noch so allgemeinen, übernatürlichen Erkenntnis Gottes oder zu einem Glauben und zu einer übernatürlichen Reue und Liebe gelangen.

5. Der allgemeine Heilswille Gottes erstreckt sich selbst auf die Unmündigen. Wenn viele Kinder ohne Taufe sterben, so geschieht das entweder durch die Schuld der Eltern oder durch den Lauf der Natur, welchen Gott nicht hemmen muß.

Obwohl demnach Gott allen die zum Heile notwendigen Gnaden verleiht, so gewährt er doch nicht allen gleich viele und gleich große Gnaden.

§ 23. Das Verhältnis der Gnade zum freien Willen.

Literatur. Es ist unmöglich, die hier einschlägige Literatur auch nur mit annähernder Vollständigkeit an dieser Stelle anzuführen. Es seien nur genannt 1. als Vertreter der Willensfreiheit im ganzen Heilsprozeß gegen die Reformatoren und Jansenisten: Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*. Dechamps, *De haeresi janseniana* (1645). F. Wörter, *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus* (1856). — 2. Als Thomisten: Bannez, *Comment. scholast. in D. Thom. an* verschiedenen Stellen. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus* (1610). Idem, *Responsionum* II. IV (1622). P. Ledesma, *De divinae gratiae auxiliis* (1611). Gonetus, *Clypeus theologiae thomist.* (1659 sqq.). Contenson, *Theologia mentis et cordis* (1673). De Lemos, *Panoplia divinae gratiae* (1676). Goudin, *De scientia et voluntate Dei* (ed. nova 1874). Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica* (1727 sqq.). Billuart, *De gratia*, diss. 5. Idem, *Le Thomisme triomphant* (1725). Fr. G. Feldner, *Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen* (1890). Derj., *Die Neu-Thomisten* (Jahrb. f. Philoſ. u. speculat. Theol. Bd. 8—11). Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae* (1886). Idem, *Defensio doctrinae S. Thomae de praemotione physica* (1895). J. A. Manser, *Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis* (1895). — 3. Als Augustinianer: Norisius, *Vindiciae Augustinianae* (1673). Berti, *De theol. disciplinis* (1739 sqq.). Belleli, *Mens Augustini de modo reparationis humanae nat.* (1773). — 4. Als Molinisten, bezw. Congruisten: Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). Platel, *Auctoritas contra praedeterminationem physicam pro scientia media* (1669). Henao, *Scientia media historice propugnata* (1655). Idem, *Scientia media theologicè defensa* (1674 sqq.). De Aranda, *De Deo sciente, praedestinate et auxiliante seu schola scientiae mediae* (1693). Lessius, *Opus de gratia efficaci* (1616). Suarez, *De gratia* I. IV. V. Idem, *De vera intelligentia auxilii efficaciis*. Th. de Régnon, Bannez et Molina. *Histoire, doctrines, critique métaphysique* (1883). Frins,

S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera (1890). — 5. Als Synkretisten: Tournely, De gratia, Ysambert, Alphonsus de Liguori, J. Pecci, Sentenza di S. Tommaso circa l'influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media (1885). — 6. Das Geschichtliche s. bei H. Serry, Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae (1709). Livinus de Meyer, Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis (1705). Schneemann, Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (1879). Derj., Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (1880). Idem, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (1881). Limbourg, Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre (Zeitschr. f. kath. Theologie 1877).

I. Die Prädestinarianer, Luther, Kalvin leugnen jede Wahlfreiheit des gefallen Menschen bei der Mitwirkung mit der Gnade. Die Jansenisten lehren, daß der gefallene Mensch der Gnade dann nicht widerstehen könne, wenn sie stärker ist als der Einfluß der ihr gegenüberstehenden Begierlichkeit, sie leugnen also im Prinzip ebenfalls, daß der Mensch mit der Gnade wahlfrei mitwirken könne, nur eine Freiheit von äußerem Zwange, nicht auch von innerer Nötigung habe der Mensch dabei. Diese aber genüge, damit der Mensch Gutes tun und sich etwas verdienen könne. Diesen gegenüber ist es Glaubenslehre, daß die Gnade die Freiheit nicht aufhebt, daß sie nicht innerlich nützend auf den Willen einwirkt, daß der gefallene Mensch in den Heilsakten frei wirkt. Das lehrt

1. die Schrift (Sir. 15, 16; 31, 10. Zach. 1, 3. Matth. 19, 17. 2. Kor. 6, 1. Phil. 2, 12. 1. Tim. 4, 7),

2. die Überlieferung, von welcher der heilige Augustin keine Ausnahme macht,

3. Trident., Sess. VI, can. 4. Propositio damn. 2—4 des Jansenius (D. 967 sqq.); 39 und 66 des Bajus (D. 919. 692); 10 des Quesnel (D. 1225).

4. Dazu kommen alle Beweise, welche für die Freiheit des Menschen überhaupt, speziell des gefallen Menschen, erbracht zu werden pflegen, so der Umstand, daß es ohne Freiheit kein eigentliches Verdienst oder Mißverdienst, also auch keinen Lohn und keine Strafe gibt.

II. Jene irrigen Systeme, welche die Wahlfreiheit des gefallen Menschen und eine wahlfreie Mitwirkung mit der Gnade leugnen, können consequent keine solchen Gnaden zulassen, mit welchen der Wille entweder frei mitwirken oder denen er entgegenwirken, widerstehen kann. Die Theologen nennen im allgemeinen jene Gnade wirksame Gnade (*gratia efficax*), auf welche die freie Mitwirkung des Menschen unfehlbar sicher erfolgt, welche mit dem freien Willen oder durch den freien Willen den guten Akt, zu dessen Setzung sie von Gott gegeben wird, auch herbeiführt. Sie unterscheiden hiervon die bloß zureichende Gnade (*gratia sufficiens*), das ist jene Gnade, mit welcher der freie Wille sich nicht verbindet, welche aber

denselben vollkommen befähigt zur Hervorbringung des guten Aktes. Die zureichende Gnade selbst ist nach den Theologen wieder eine entfernter oder näher zureichende Gnade; erstere gewährt die Möglichkeit, im Falle ihres freien Gebrauches die letztere zu erhalten. — Im weitern Sinne (*in actu primo*) ist zwar jede Gnade eine wirksame, insoferne sie irgend etwas im Menschen hervorbringt auch ohne den freien Willen, seinen Verstand erleuchtet, seinen Willen bewegt, ihm das Vermögen zu Heilsakten verleiht. Im engern, eigentlichen Sinne (*in actu secundo*) heißen aber jene Gnaden nicht mehr wirksame, mit welchen der freie Wille nicht mitwirkt, welche insoferne ihren eigentlichen Zweck nicht erreichen. Diese sind relativ unwirksam oder bloß zureichend oder genügend.

Die obigen Systeme müssen, wie schon erwähnt, zureichende Gnaden entweder ganz leugnen oder doch ganz anders fassen. Die Janzenisten lassen wohl zureichende Gnaden zu, aber nur solche, welche zwar absolut genügen würden, welche aber anbetrachts der entgegengesetzten Begierlichkeit den guten Akt gar nicht ermöglichen, also *de facto* unzureichend sind im Gegensatz zu denjenigen Gnaden, welche ihrer größeren Stärke wegen über die Begierlichkeit siegen und darum wirksam sind.

III. Dem gegenüber muß es als Dogma gelten, daß es einerseits wirksame, andererseits zureichende Gnaden in dem erklärten Sinne gibt.

1. Die Existenz wirkamer Gnaden wird gelehrt, wenn es heißt, daß mit der Gnade und durch die Gnade von Seiten des Menschen tatsächlich Heilsakte gesetzt werden (vgl. Ezech. 11, 19 f.; 36, 26 ff. Prov. 21, 1. Apg. 16, 14. 1. Kor. 3, 6. Phil. 2, 13 u. a. St.).

2. Die Existenz zureichender Gnaden wird gelehrt, wenn es heißt, daß der Mensch durch irgend welche Gnaden vollkommen befähigt sei, Heilsakte zu setzen, daß aber durch sein freies Verschulden jene Akte nicht gesetzt werden, oder wenn die Rede ist von Gnaden, welche dem freien Willen des Menschen zuvorkommen, mit welchen er frei mitwirken, denen er seine freie Zustimmung versagen kann (vgl. Prov. 1, 24. Ps. 5, 4. Matth. 11, 21. Apok. 3, 20. 2. Kor. 6, 1; dann den heiligen Augustin an vielen Stellen; das 2. Konzil von Orange can. 25, D. 169; das Konzil von Valence can. 2, D. 284; Trident., Sess. VI, cap. 11. 13. 16. can. 4. 18. Propositio 9—25 des Quésnel, D. 1324 sqq., 1 und 2 des Janzenius, D. 966 sqq.; Propositio 6 verworfen von Alexander VIII., D. 1163). — Im einzelnen gibt es die verschiedensten bloß zureichenden Gnaden; auch die Prädestinierten können viele bloß zureichende Gnaden empfangen, welche sie nicht wirksam werden lassen, gleichwie umgekehrt die Reprobierten viele wirksame Gnaden empfangen können, nur nicht die wirksame Beharrlichkeitsgnade.

IV. Für die weitere theologische Lehre von der zureichenden und wirksamen Gnade ist noch festzuhalten:

1. Es handelt sich dabei nicht darum, ob die Gnade bloß moralisch oder bloß physisch wirkt; in irgend einem Sinne wirkt nämlich jede innere Gnade auch physisch.

2. Auch das ist nicht strittig, daß mit jeder wirksamen Gnade die freie Mitwirkung des Willens unfehlbar verbunden ist, und daß Gott vermöge seiner Allwissenheit das Verhalten des Willens seit Ewigkeit vorausweiß und die Verleihung jeder wirksamen Gnade seit Ewigkeit beschlossen hat.

3. Traglich ist nur, worauf sich der unfehlbare Zusammenhang der wirksamen Gnade mit der aktuellen Zustimmung des freien Willens gründet, ob auf das Wesen der wirksamen Gnade bzw. auf die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens, oder auf die Vollkommenheit des göttlichen Wissens.

V. Im einzelnen sind vor allem folgende Richtungen hervorgetreten hinsichtlich der Frage, weshalb die eine Gnade wirksam ist im Unterschiede von anderen nicht wirksamen, bloß zureichenden Gnaden und im Zusammenhang damit hinsichtlich der Frage nach dem näheren Unterschiede beider, ob nämlich die wirksame Gnade von der zureichenden innerlich und wesentlich oder bloß äußerlich und akzidentell verschieden ist.

1. Die Thomisten z. B. Bannez, Alvarez, Gotti, Gonet u. a. lehren, die wirksame Gnade sei von der zureichenden innerlich und wesentlich verschieden und sei aus und durch sich (*per se*) wirksam. Grund ihrer Wirksamkeit sei also nicht der freie Wille, sondern ihr eigenes Wesen, wodurch sie den freien Willen das Gute wollen und wirken mache und zwar durch *praemotio physica* und auf unfehlbare Weise. Sie hebe aber die Freiheit nicht auf, denn Gott passe sich bei allem Wirken der natürlichen Beschaffenheit der verschiedenen geschaffenen Kräfte, also hier der Freiheit an. Unter ihrem Einfluß sei der Wille zwar nicht mehr frei in *sensu composito*, insofern er eben nicht zugleich einen bestimmten Entschluß fassen und nicht fassen kann, wohl aber sei er frei in *sensu diviso*, insofern mit dem tatsächlichen Entschluß zugleich die Möglichkeit des Gegenteils, des Nichtentschlossenseins in ihm vorhanden sei.

2. Auch nach den Augustinianern Berti, Belleli, Bertieri u. a. ist die wirksame Gnade von der zureichenden innerlich verschieden und aus und durch sich wirksam. Sie ist aber nicht wirksam durch eine physische Einwirkung auf den Willen, sondern durch moralische Beeinflussung desselben, die sogenannte *delectatio moraliter viatrix*.

3. Die molinistische Theorie nimmt an, die wirksame Gnade sei nicht wesentlich verschieden von der bloß zureichenden und sei wirksam nicht aus und durch sich, sondern weil der freie Wille ihr zustimmt. Eine und dieselbe Gnade sei zureichend oder wirksam, je nachdem der freie Wille ihr zustimmt oder nicht. Die un-

fehlbare Gewißheit, mit welcher die wirksame Gnade den guten Entschluß hervorbringt, sei zu erklären aus dem göttlichen Vorherwissen. Vermöge der *scientia media* wisse Gott voraus, ob der Mensch irgend einer Gnade zustimmen würde oder nicht, falls sie demselben gegeben würde. Wolle Gott eine wirksame Gnade geben, so verleihe er eben eine solche, welcher der Mensch gemäß dem göttlichen Vorauswissen sicher zustimmt. So sei mit der Unfehlbarkeit des göttlichen Vorauswissens auch die Unfehlbarkeit des Erfolges dieser Gnade notwendig gegeben.

4. Die molinistische Theorie wurde durch Suarez, Vasquez, Bellarmin u. a. zum sogenannten Kongruismus umgebildet und in dieser Form durch Aquaviva als Ordenslehre der Jesuiten eingeführt. Auch hiernach ist die Gnade wirksam durch den freien Willen, und besteht zwischen hinreichender und wirksamer Gnade kein innerer Unterschied. Nur wird die wirksame Gnade von Gott je den Umständen, der Lage und den Bedürfnissen des Empfängers angepaßt, so daß sie mit unfehlbarer, von Gott vorausgesehener Gewißheit den guten Entschluß herbeiführt. Sie sei darum *gratia congrua* im Unterschiede von der *gratia incongrua*, welche nicht so den Umständen angepaßt sei und darum bloß zureichend bleibe. Auf solche Weise könne Gott zum Heile führen, wen er wolle, unbeschadet der Freiheit des Menschen.

5. Die von Tournely u. a. vertretene synkretistische Theorie nimmt für leichtere Werke eine ab extrinseco, für schwierigere aber eine ab intrinseco wirksame Gnade an.

Da zwischen Molinisten bzw. Kongruisten und Thomisten große Streitigkeiten geführt wurden, so hielt man in Rom 1598—1607 die sogenannte *Congregatio de auxiliis gratiae* ab; doch ging diese ohne bestimmtes Resultat auseinander. Paul V. und andere Päpste verboten den streitenden Parteien, sich gegenseitig zu zensurieren.

Zweite Abteilung.

Die ewigen göttlichen Ratschlüsse der Prädestination und Reprobation.

Literatur. Die Theorie von der Prädestination und Reprobation behandeln viele, namentlich ältere Theologen in der Gotteslehre, so Petrus Lombardus, I Sent. d. 40—41. Thomas, S. theol. I, qu. 23 und die Kommentatoren (Bonaventura, die Salmanticenser, Gonet, Billuart u. a.). Speziell seien noch genannt: Suarez, De divina praedestinatione et reprobatione. De Ruiz, De praedestinatione ac reprobatione (1628). J. Tricassinus, De praedestinatione hominum ad gloriam (1669). V. Ramirez, De praedestinatione sanctorum et impiorum reprobatione (1702). Du Plessis d'Argentrée, De praedestinatione ad gloriam et reprobatione (1719). Lessius, De perfectionibus moribusque divinis I. XIV, c. 2. Idem, De praedestinatione et reprobatione. Petavius, De Deo I. IX—X; De incarnat. I. XIII. Tournely, De Deo qu. 22—23. Schrader, Commentarii de praedestinatione (1865). Franzelin, De Deo una

thes. 54—66. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, 10. Hauptst. *Manuens, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione* (1883). J. P. Balzer, *Des hl. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation* (1871). Kottmanner, *Der Augustinismus* (1892). Über die theologischen Kontroversen vgl. auch J. Schwane, *Dogmengeschichte*, Bd. 3—4.

§ 24. Begriff, Einteilung und Existenz der Prädestination.

I. Der verborgene geheimnisvolle Grund aller in der Zeit hervortretenden Gnadenwirkungen ist der ewige Ratschluß der Aus-
erwählung oder Vorherbestimmung von seiten Gottes. Dieser ist folglich zu bestimmen als die Vorbereitung aller zeitlich hervortretenden Gnaden durch den göttlichen Willen vor aller Schöpfung. So schon Augustinus und im wesentlichen alle Theologen. Die Vorherbestimmung ist ein Akt des göttlichen Erkennens, kraft dessen Gott alle Gnaden und die Glorie jedes einzelnen voraus-
weiß; vorzugsweise aber ein Akt des göttlichen Willens, kraft dessen Gott seit Ewigkeit beschlossen hat, alle Gnaden und die Glorie jedem einzelnen zu geben. Ihre Wirkungen und Früchte sind nach Röm. 8, 30 die *vocatio*, *iustificatio* und *glorificatio*; dann alle hierin eingeschlossenen Gnaden mit allen Fügungen der göttlichen Vorsehung (vgl. Matth. 24, 22. Röm. 8, 28. Eph. 1, 3—6).

II. Insofern die Vorherbestimmung alle genannten Momente, also die Gnade und die Glorie, umfaßt, heißt sie vollkommen oder Prädestination schlechthin. Insofern sie entweder bloß die Gnade umfaßt ohne Rücksicht auf die Glorie (*praedestinatio ad gratiam*), oder bloß die Glorie ohne Rücksicht auf die vorausgehende Gnade (*praedestinatio ad gloriam*), heißt sie unvollkommen.

Wie das Wort in der Schrift und bei den Vätern gebraucht wird, geht die Prädestination nur auf diejenigen, welche tatsächlich beseligt, bezw. begnadigt werden, während nach dem früher Gesagten der Heilswille Gottes sich nicht auf diese tatsächlich Aus-
erwählten beschränkt, sondern vielmehr universal ist.

III. Daß es eine göttliche Prädestination im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes, d. h. einen ewigen göttlichen Ratschluß gibt, kraft dessen der eine Teil der Menschen zur Gnade und ewigen Seligkeit gelangt, ist Glaubenslehre (Matth. 25, 34. Röm 8, 28—30. Eph. 1, 4—6. 11; dann die ständige Lehre der Väter und Theologen; die Synoden von Quiercy cap. 1, D. 279 und Valence can. 3, D. 285). Was immer Gott in der Zeit wirkt, hat er seit Ewigkeit zu wirken beschlossen; ja er wirkt es selbst von Ewigkeit her. Nun sagt aber die Offenbarung, daß Gott dem einen Teil der Menschen in der Zeit Gnade und Glorie verleiht. Also hat er seit Ewigkeit beschlossen, sie diesen bestimmten Menschen zu verleihen; hat seinerseits von Ewigkeit her die Gnade und die Glorie ihnen bereitet.

§ 25. Die Ursachen der Prädestination.

I. 1. Nach den Pelagianern sind die mit natürlichen Kräften vollbrachten guten Werke Grund der Auserwählung zur Glorie.

2. Nach den Semipelagianern ist der freie Wille des Geschöpfes der letzte Grund der Vorherbestimmung nicht bloß zur Glorie, sondern auch zur Gnade. Erst auf Grund der vorausgesehenen Verdienste bestimme Gott voraus, alle Gnaden seien eigentlich Verdienste. — Auf die Frage, warum Gott nur einige Heidenvölker für die äußere Gnade des Evangeliums, und nur einige Kinder zur Gnade und Seligkeit vorausbestimmt habe, antworteten sie, daß solches geschehen sei gemäß den bedingt zukünftigen, von Gott vorausgesehenen Verdiensten, insofern Gott vorausgesehen, daß nur sie der Gnade sich würdig machen würden, obwohl es ganz und gar der Schrift (2. Kor. 5, 10), der Überlieferung und der christlichen Überzeugung widerspricht, daß der Mensch für das belohnt oder bestraft wird, was er erst unter irgend welchen Bedingungen tun würde.

3. Die absoluten Prädestinationer lehren gerade umgekehrt, einziger Grund der Vorausbestimmung zur Gnade und Glorie sei der Wille Gottes. Er sei es mit Ausschluß jeder freien Willens-tätigkeit als eines sekundären Grundes, weshalb die Glorie erteilt werde.

II. Insofern und insoweit die Gnade nach katholischer Lehre unverdienbar ist, kann auch die *praedestinatio ad gratiam* ihren Grund unmöglich in irgend welchen von Gott vorausgesehenen Verdiensten haben. Sie kann nur sein *praedestinatio ante praevisa merita*. Und insofern die Glorie abhängt von der Gnade, kann auch die vollkommene Vorausbestimmung nur *ante praevisa merita* geschehen. Darüber konnte in der Kirche niemals der geringste Zweifel bestehen.

III. 1. Nach der Schrift nimmt Gott zwar bei Austeilung der Gnade oft Rücksicht auf das Streben des Menschen nach höherer Gnade (vgl. Ps. 29, 3; 33, 5. Sir. 35, 20. Matth. 21, 21. Hebr. 4, 16. 1. Joh. 5, 14). Die Verdienste des Gerechtfertigten sind ferner nach der Schrift der Grund, weshalb Gott den Menschen beseligt. Der Gerechte kann die weiteren Gnaden *de congruo* oder auch *de condigno* verdienen.

2. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß das freie Verhalten des Menschen niemals primärer Grund der göttlichen Gnadenausteilung und Beseligung sein kann, sondern nur sekundärer Grund. Den primären Grund bildet stets das freie Wohlgefallen Gottes, der sich erbarmt, wessen er sich erbarmen will (Ex. 33, 19), der einen bestimmten Ratschluß in freier Auswahl seines Willens gefaßt und durch seine Vorherbestimmung festgesetzt hat (Röm. 8—9. Eph. 1, 4—11). Weiterhin ist es auf Grund der Schrift- und Kirchenlehre und nach der Erfahrung jedes einzelnen

gewiß, daß Gott kraft freier Gnadenwahl seine Gnade oft in ungleichem Maße austheilt abgesehen von allem freien Verhalten des Menschen. So erhielten z. B. die Bewohner von Tyrus und Sidon nicht die Gnade wie die von Corozain, obwohl sie dieselbe angewendet haben würden im Gegensatz zu diesen letzteren (Matth. 11, 23). So erhielten die Menschheit Christi, die seligste Jungfrau, der hl. Petrus u. s. w. ein höheres Maß von Gnaden als andere. Die einen erhalten die passive Beharrlichkeitsgnade, die anderen nicht.

3. Weil aber immerhin die ewige Seligkeit nicht bloß eine Gnade ist, sondern auch der Lohn des verdienstlichen Wirkens, so konnte die Frage entstehen, ob Gott die wirklich Ausgewählten zur Seligkeit vorausbestimme auf Grund ihrer ewig von Gott vorausgesehenen Verdienste, oder ohne vorherige Rücksichtnahme auf diese Verdienste; ob die *praedestinatio ad gloriam* geschehe *ante vel post merita praevisa*; ob sie eine unbedingte sei oder eine bedingte.

a) Die Thomisten, aber auch andere Theologen, lehren eine Vorherbestimmung zur Glorie vor vorausgesehenen Verdiensten. Gott habe die Ausgewählten zuerst zur Seligkeit vorherbestimmt und dann zum Empfang der wirksamen Gnaden, mit welchen sie frei zu einem Gott wohlgefälligen Leben und zur schließlichen Seligkeit gelangen. In der göttlichen Intention sei die Vorausbestimmung zur Glorie das erste; in der wirklichen Ausföhrung jener Intention werde allerdings die Glorie erst nach den Verdiensten verliehen. Sie berufen sich auf Röm. 8, 29 ff.; 9, 11 ff. Apg. 13, 48. 2. Tim. 1, 9; ferner besonders auf Augustinus, der auch vielleicht ihrer Ansicht war, seitdem er gegen die Semipelagianer kämpfte.

b) Die Molinisten, aber auch andere Theologen, lehren eine Vorherbestimmung zur Glorie nach vorausgesehenen Verdiensten. In der göttlichen Gnadenwahl sei das erste Moment die Berufung zur Gnade. Diejenigen, von denen Gott vorauswisse, daß sie Gutes wirken, bestimme er zur Seligkeit, aber nur, weil er vorauswisse, daß sie gerecht aus diesem Leben scheiden. Sie berufen sich auf Matth. 25, 34 ff. 1. Kor. 2, 9; 9, 24 ff. 2. Petr. 1, 10, auch Röm. 8, 28 ff.; ferner auf viele voraugustinische Väter, die vielleicht auch ihrer Ansicht waren.

Die Kirche hat sich in Betreff dieser Streitfrage nicht entschieden. Auch auf Grund der Schrift und Tradition kann diese Frage nicht gelöst werden. Es handelt sich hierbei um ein undurchdringliches Geheimnis des innergöttlichen Lebens, nämlich wie wir uns das gegenseitige Verhältniß der hierbei in Betracht kommenden innergöttlichen Akte des Erkennens und Wollens vorzustellen haben.

§ 26. Die Gewißheit, bzw. die Ungewißheit der Prädestination.

I. An sich und für Gott ist die Prädestination durchaus gewiß und über alles Schwanken erhaben, so daß das ganze Maß der Gnaden, die Zahl der Auserwählten, die Grade der Seligkeit seit Ewigkeit feststehen (vgl. Joh. 6, 39; 10, 27 ff. Luc. 10, 20. 2. Tim. 2, 19. 1. Joh. 2, 19).

Bezüglich der Zahl der Auserwählten meint eine strengere Ansicht, selbst unter den Christen, ja unter den Katholiken, erlangten nur wenige das Heil (mit Berufung auf Matth. 7, 13—14; 20, 16. Luc. 13, 24). Eine mildere Ansicht dagegen nimmt an, daß wenigstens der größere Teil der Gläubigen das Heil erlangen werde. Sie berufen sich auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, auf Apoc. 7, 3 ff.

II. Für uns ist die Prädestination ungewiß, so daß ohne spezielle Offenbarung niemand eine volle Gewißheit über sie haben kann (vgl. Eccl. 9, 1. Prov. 20, 9. 1. Kor. 4, 4; 10, 12. Phil. 2, 12. Trident., Sess. VI, cap. 12. can. 15. 16 gegen die Calvinisten). Wohl aber kann man eine gewisse moralische Sicherheit auch hier erlangen.

§ 27. Die Reprobation.

I. Die Reprobation ist der ewige Ratschluß Gottes bezüglich jener Menschen, welche wegen ihrer Sünden auf ewig verloren gehen. Sie ist die Nichtprädestination zur Gnade und zur Glorie und umfaßt deshalb ein doppeltes Moment: Die Sünde und die ewige Verdammnis. Ihre Existenz ist bezeugt in der Schrift (Matth. 25, 41 f., vgl. Joh. 17, 12. Röm. 9, 22 ff. 1. Kor. 9, 27. Jud. 13), ferner von den Synoden von Quiercy (D. 279) und Balence (D. 284 sqq.).

II. 1. Die Reprobation zur Sünde ist auf seiten Gottes rein negativ, indem er die Sünde bloß voraussieht und zuläßt, ohne sie zu wollen oder positiv irgendwie zu wirken; insofern er weiterhin allerdings auch, wenn nicht die zureichende, so doch die wirksame Gnade, speziell die wirksame Beharrlichkeitsgnade diesem oder jenem zur Strafe seiner Sünden vorenthält und ihn so in Sünden fallen läßt, ohne aber den natürlichen Willen des Menschen irgendwie zur Sünde zu prädestinieren, wie die absoluten Prädestinatianer wollten (Ez. 33, 11. Matth. 18, 11. 2. Petr. 3, 9. 2. Konzil von Orange, can. 25, D. 170. Trident., Sess. VI, cap. 6).

2. Die Reprobation zur Verdammnis ist ihrer Wirkung nach nicht etwas bloß Negatives auf seiten Gottes, sondern auch etwas Positives, nämlich der positive göttliche Willensentschluß, die Strafe zu verhängen, die zwar nicht dem Grunde ihrer Verhängung nach etwas Gutes ist, aber dennoch gut, insofern auch sie zur Verherrlichung Gottes dient (vgl. die Konzilien von Quiercy und Balence).

III. Bezüglich des Grundes der Reprobation ist als häretisch

abzuweisen die Lehre der absoluten Prädestinarianer, wonach Gott einige absolut und ohne Rücksicht auf ihre Mißverdienste positiv zur Verdammung bestimmt hat. — Nur auf Grund der vorausgesehenen Mißverdienste (*post praevisa demerita*) reprobirt Gott positiv die Menschen zur Hölle (*Trident., Sess. VI, can. 17*).

Die Vertreter der *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita* nehmen aber consequent eine *reprobatio negativa ante praevisa demerita* an. Indem sie nämlich festhalten, daß einige vor vorausgesehenen Verdiensten zur Glorie prädestiniert sind, müssen sie annehmen, daß die andern zur Glorie eben nicht prädestiniert sind und zwar ebenfalls vor vorausgesehenen Mißverdiensten, und daß sie insofern negativ reprobirt sind. Diese negative Reprobation ist aber nur die Negation der Auserwählung zur Glorie. Die positive Reprobation erfolgt auch nach diesen Theologen erst auf Grund der vorausgesehenen Mißverdienste.

Siebentes Buch.

Die fortdauernde Wirksamkeit Christi in der Kirche und durch die heiligen Sakramente.

Erstes Hauptstück.

Die Lehre von der Kirche.

Obwohl der Glaubensartikel von der Kirche seine allseitige und prinzipale Darlegung und Begründung nur finden kann in der speziellen Dogmatik, so behandelt doch auch die Apologetik oder Fundamentalthologie die wesentlichsten Lehrrsätze hierüber. Einzelne einschlägige Punkte werden auch erörtert in der theologischen Erkenntnislehre und in der Lehre vom Sakramente der Priesterweihe. Vgl. Scheeben-Azberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik* IV, 279—478 (hier S. 281 weitere Literatur).

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von den heiligen Sakramenten.

Literatur. Petr. Lombardus, *IV Sent. dist. 1—42*. Thomas, *In IV sent. dist. 1 sqq.* S. theol. III, qu. 60—90; Suppl. qu. 1—68. Opusc. de articulis fidei et eccl. sacram. Dazu die Kommentare zur *Summa theol.* von Suarez, Vasquez, Gregor von Valentia, den Salmanticensern u. a. Ferner Bellarmin, *Disputat. de controversiis christ. fid. III. Tournely, Cursus theol. tom. III—IV.* Franzelin, *De sacr. in genere* (4. ed. 1888). De Augustinis, *De re sacramentaria* (2. ed. 1889). J. B. Sasse, *De sacramentis ecclesiae* (1897f.). H. Lahousse, *De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia* (1900). Billot, *De ecclesiae sacramentis* (1893). J. H. Döwald, *Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten* (5. Aufl. 1894). Schanz, *Die*

Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche (1893). Gehr, Die hl. Sakramente der kath. Kirche (2. Aufl. 1902). Selbstverständlich behandeln die Sakramentenlehre auch die verschiedenen (vollendeten) Lehrbücher der kath. Dogmatik, z. B. Perrone; Albertus a. Bulsano, Ratschthaler, Tepe, Baup, Einig, Simar, Hurter, Chr. Pesch, Pohle, Heinrich-Gutberlet, Heinrich-Suppert, Scheeben-Agberger u. v. a.

§ 1. Einleitung. Die Stellung und Bedeutung der hl. Sakramente im christlichen Glauben und Leben.

I. Nach christlicher Grundanschauung sind geistige Sachen und übernatürliche Mysterien regelmäßig irgendwie, sei es real oder wenigstens ideal, mit sinnlichen Dingen verbunden. Man kann nun die sichtbaren Dinge, insofern sie irgendwie eine unsichtbare, geheimnisvolle Sache enthalten, als Sakramente im weitesten Sinne bezeichnen. Man kann weiterhin jene geheimnisvollen Ideen, welche mit sichtbaren Dingen in realer Verbindung stehen, sakramentale Mysterien nennen. Ein solches sacramentale mysterium ist vor allem der Gottmensch selbst. — Ist nun so das Christentum in seiner Grundlage, nämlich im Gottmenschen sakramental, so muß auch das auf dieser Grundlage sich erhebende Gebäude sakramentalen Charakter haben. Zunächst ist neben und mit Christus die Kirche Christi das große Sakrament des Christentums (Eph. 5, 28). Es sollte aber auch die fortwährende Gegenwart des Herrn in seiner Kirche und seine Vereinigung mit den einzelnen Menschen und mit der ganzen Menschheit, sowie seine übernatürliche, erlösende Tätigkeit auf Erden in sakramentaler Weise sich vollziehen, d. h. die von Christus erworbenen Heilsgüter sollten durch materielle Elemente und Kräfte vermittelt werden.

II. Bei der weittragenden Stellung, welche nach dem Gesagten die Sakramente im ganzen System des christlichen Glaubens und Lebens einnehmen, ist es erklärlich, daß Häresie und Unglaube zu allen Zeiten auch an den Sakramenten sich vergriffen haben, dieselben entweder ganz leugneten oder größtenteils verwarfen oder doch falsch bestimmten; dazu hat man vielfach die wahre Lehre gräulich entstellt und den entstellten Begriff als katholische Lehre bekämpft.

Hier ist darzulegen, was bezüglich der Sakramente zu glauben oder doch als mehr oder minder sichere theologische Lehre festzuhalten ist. Dabei wollen wir zuerst von den Sakramenten im allgemeinen, dann von den einzelnen Sakramenten handeln nach der seit langer Zeit gewöhnlichen Reihenfolge.

Erste Abteilung.

Von den hl. Sakramenten im allgemeinen.

§ 2. Name und Begriff des Sakramentes.

Literatur. B. Gröne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik (1853).

I. Das Wort *sacramentum* bezeichnete bei den Römern eine von zwei streitenden Parteien im Tempel hinterlegte Geldsumme, ferner den Eid, besonders den Fahneneid der Soldaten.

In der Schrift ist *sacramentum* gewöhnlich die Übertragung des griechischen *μυστήριον*, deutsch etwa: heiliges Geheimnis. Es wird aber sowohl die geheimnisvolle Sache (z. B. Job. 12, 7. Cap. 2, 22. Eph. 1, 9; 3, 9), als auch ein Zeichen einer heiligen Sache mit *sacramentum* bezeichnet (z. B. Eph. 5, 32. Apoc. 1, 20).

Auch die Väter gebrauchen das Wort in diesem doppelten Sinne. Augustinus kommt dem späteren Sprachgebrauch näher, wenn er das Sakrament als *signum rei sacrae* erklärt und weiterhin lehrt, daß die Sakramente den Menschen zum Dienste Gottes heiligen.

Aber erst Hugo von St. Viktor († 1141) stellte eine Definition von den Sakramenten auf, wonach diese nicht bloß Zeichen einer heiligen Sache sind, sondern nur eine bestimmte Klasse solcher Zeichen, nämlich jene, welche eine heilige Sache andeuten, zugleich aber bewirken, also Zeichen und Ursache einer heiligen Sache, und zwar der inneren Heiligung des Menschen. Von da an führen nur mehr die noch jetzt so genannten Sakramente auch wirklich diesen Namen. Das Tridentinum schloß sich diesem Sprachgebrauch an.

II. Gemäß dieser Bestimmung liegen im Begriff eines Sakramentes drei Momente eingeschlossen:

1. Das Sakrament ist ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, das von Gott frei gewählt ist, mag es auch durch eine gewisse Analogie auf unsere Heiligung als auf die bezeichnete Sache hinweisen. Angeedeutet ist diese Heiligung

- a) in ihrem Grunde: im Leiden Christi,
- b) in ihrer Form: der heiligmachenden Gnade,
- c) in ihrem Endziel: der ewigen Seligkeit.

2. Das Sakrament bewirkt aber auch diese angedeutete Heiligung; es muß darum

3. eingesetzt sein von Gott selbst, weil nur Gott die Gnade an sinnensfällige Zeichen binden kann.

III. Aus der Definition der Sakramente kann die Existenz derselben selbstverständlich nicht abgeleitet werden; vielmehr sind Begriff und Benennung der Tatsache entnommen, daß es in Wirklichkeit Sakramente gibt. — Wenn es nun solche Zeichen gibt, die nach göttlicher Einsetzung unsere Heiligung andeuten und bewirken, so werden dieselben ganz passend Sakramente genannt, was viele Protestanten in Abrede stellten. Es kann der Name Sakrament sich weiterhin auch, und zwar im eigentlichen Sinn, erstrecken auf gewisse religiöse Riten des alten Bundes, wenn man nämlich nicht näher unterscheidet, ob die angedeutete und bewirkte Heiligung des Menschen eine theologische im strengen Sinn des Wortes oder eine bloß legale und typische sei.

§ 3. Notwendigkeit und Wirklichkeit der Sakramente.

I. Auf Seiten Gottes bestand keinerlei Notwendigkeit, Sakramente einzusetzen. Er ist ja frei in seinem ganzen Wirken nach außen. Er hätte speziell auch auf andere, rein innerliche Weise dem Menschen die nötige Gnade verleihen können, und zwar in jedem für die menschliche Natur wirklichen und in jedem für sie möglichen Lebensstande. Gleichwohl lassen sich viele Angemessenheitsgründe für die tatsächliche Einsetzung von Sakramenten anführen. Die sinnlich-geistige Natur des Menschen läßt es ja als angemessen erscheinen, daß Gott die Mittel zur Erlangung der Seligkeit unter gewissen sinnlichen Zeichen gewährt. Das gilt um so mehr nach dem Sündenfall, weil der Mensch jetzt noch mehr der sinnlichen Natur zuneigt. Es scheint ganz passend, daß dort auch das Heilmittel sei, wo die Krankheit ihren Grund hat, und womit sich der Mensch vorzugsweise befaßt.

II. Wenn es hauptsächlich wegen der geistig-sinnlichen Natur des Menschen angemessen ist, daß Gott Sakramente einsetzte, so dürfen wir von seiner Weisheit deren wirkliche Einsetzung von vornherein erwarten, wenn auch ein eigentlicher Beweis für deren Existenz nur aus der positiven Offenbarung möglich ist. Diese letztere nun berichtet uns nichts über Sakramente im Paradiesesstande des Menschen. Sie berichtet zwar auch nichts über die Zeit von Adam bis Abraham. Doch wird gewöhnlich gelehrt, daß auch in jener Zeit zur Rechtfertigung der Unmündigen außer dem von den Eltern oder von anderen gesetzten Glauben an den künftigen Erlöser irgend eine äußere Handlung notwendig war. Von Abraham an bestand die Beschneidung als Sakrament, von Moses an auch noch das Osterlamm und die Schaubrote, die verschiedenen Sühnungen und Waschungen, sowie der Ritus bei Aufnahme der Priester in ihren Dienst. — Die tatsächlich bestehenden Sakramente des neuen Bundes wurden oftmals verworfen von dualistischen oder übertrieben spiritualistischen, in neuerer Zeit auch von rationalistischen und evolutionistischen Grundanschauungen aus. Es ist bei den einzelnen Sakramenten zu zeigen, daß sie kraft göttlicher Einsetzung zurecht bestehen.

§ 4. Die Siebenzahl der neutestamentlichen Sakramente.

Literatur. Bittner, De numero sacram. septenario (1859). Bach, Die Siebenzahl der Sakramente (1864). Krawuſſ, Zählung und Ordnung der hl. Sakramente (1864).

I. Die Protestanten nahmen anfangs meistens drei, später nur noch zwei Sakramente an und behaupteten, ihre Lehre sei die altchristliche. Dem gegenüber ist es Glaubenslehre, daß es sieben Sakramente und nicht mehr und nicht weniger gibt (Trident., Sess. VII, de sacr. can. 1).

Der Beweis dafür kann direkt erbracht werden, indem man

dogmatisch nachweist, daß jedes unserer sieben Sakramente wirklich ein solches ist. — Man kann aber auch indirekt diese Glaubenswahrheit nachweisen, indem man zeigt, daß zu allen Zeiten sieben Sakramente in der Kirche geglaubt, gespendet und empfangen wurden. Dabei kann man etwa also vorgehen:

Der Glaube an sieben Sakramente ist viel älter als die Lehre der Protestanten; wir haben in der lateinischen Kirche seit dem 12. Jahrhundert ausdrückliche Zeugnisse vieler Partikularsynoden und Theologen für unseren Glauben. Es stimmen aber in diesem Punkt mit der lateinischen Kirche nicht bloß die griechisch-schismatische Kirche, sondern alle morgenländischen Kirchen überein, welche seit dem 5. Jahrhundert sich von der römischen Kirche getrennt haben; darum muß die Siebenzahl der Sakramente schon vor der Trennung allgemein geglaubt worden sein. Es läßt sich überhaupt in der Geschichte der Kirche kein Zeitpunkt angeben, an welchem irgend ein Sakrament erst eingeführt worden wäre. Folglich sind alle zurückzuführen auf die apostolischen Zeiten.

Wenn allerdings die Väter nirgends eine geschlossene Zahl von Sakramenten lehren, so liegt der Grund darin, daß das Wort sacramentum bei ihnen noch eine weitere Bedeutung hatte, daß es speziell auch die sogenannten Sakramentalien einschloß.

Es gibt auch nicht mehr als sieben Sakramente. Insbesondere kann die Fußwaschung kein eigentliches Sakrament sein, weil der spezielle Auftrag des Herrn, sie auszuüben, fehlt; mögen auch Ambrosius und Bernhard sie für ein Sakrament angesehen haben, so hat doch niemals die Überlieferung sie als solche betrachtet.

II. Die Siebenzahl der Sakramente erscheint bei näherer Betrachtung ihrer Zwecke auch vom rationellen Standpunkt aus höchst angemessen. Fünf Sakramente wirken helfend auf den individuellen Menschen und zwar in seinen wichtigsten Lebensstadien, so daß je einem Abschnitt seines leiblichen Lebens auch ein besonderes Sakrament entspricht: seiner Geburt die Taufe, seinem Heranwachsen die Firmung, seinem fortgesetzten Nahrungsbedürfnis die Eucharistie, seiner Heilung bei leiblichen Krankheiten die Buße, seinem schließlichen Sterben die letzte Ölung. Zwei Sakramente entsprechen den Gattungsbedürfnissen der Menschheit: die Ehe, indem sie die natürliche Fortpflanzung heiligt, und die Priesterweihe, indem sie die übernatürliche, mystische Fortpflanzung der Gnade Christi heiligt.

Insofern jedes Sakrament einem besonderen Bedürfnisse entspricht, hat jedes einen relativen Vorzug vor allen anderen. Es können aber auch in mehrfacher Weise zwei oder mehrere Sakramente unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammengefaßt werden, so daß verschiedene Einzelgruppen sich ergeben und verschiedene wissenschaftliche Einteilungen, so z. B. wiederholbare und nichtwiederholbare Sakramente, Sakramente der Lebendigen und der Toten, Sakramente für alle und für besondere Lebensstände, Sakramente, die nur von

ordinierten Personen gespendet werden können, und Sacramente, welche auch Laien spenden können.

§ 5. Das äußere Zeichen und seine Bestandteile oder Materie und Form der Sacramente.

In dem Ritus oder Zeichen, in welchem die neutestamentlichen Sacramente gespendet werden, läßt sich leicht ein doppeltes Moment unterscheiden und erkennen, nämlich gewisse Sachen oder Handlungen und gewisse Worte. Die Väter kennen diese beiden Bestandteile des äußeren Zeichens unter den Namen *res*, *elementum* u. dgl. einerseits, und *verbum*, *oratio* u. dgl. anderseits. Seit Wilhelm von Auxerre (um 1215) werden diese beiden Bestandteile *materia* und *forma* genannt, indem man das äußere Zeichen des Sacramentes auffaßte nach der Analogie der geschaffenen körperlichen Dinge, die eben nach scholastischer Anschauung aus Materie und Form bestehen.

Die Materie unterschied man wieder in *materia remota*, die Sache, das Element, welches bei einem Sacrament verwendet wird z. B. Wasser, Öl, und *materia proxima*, die Vornahme einer Handlung mit jenem Element z. B. Abwaschung, Salbung.

Dieser Sprachgebrauch der Schule wurde auch von der Kirche offiziell sanktioniert, so durch die Bulle Martins V. *Inter cunctas* (D. 566), durch das Decr. pro Arm. (D. 590) und Trident., Sess. XIV, cap. 2 und 3 u. ö.

§ 6. Die Wirkungsweise der neutestamentlichen Sacramente nach katholischer Lehre.

Literatur. C. Schäßler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente *ex opere operato* (1860). J. Bucceroni, *De sacram. causalitate* (1889). Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente (1899).

I. 1. Die Sacramente sind nach katholischer Lehre wahre und wirkliche Ursachen der Gnade, nicht leere Zeichen, auch nicht bloß Bedingungen der Gnadenerteilung.

2. Sie sind aber nur sekundäre und werkzeugliche Ursachen der Gnade und können nur wirken unter dem Einfluß einer primären und prinzipialen Ursache, welche Gott selbst ist.

3. Als werkzeugliche Ursachen wirken sie aber unmittelbar, nicht erst mittelbar durch den Glauben oder eine andere subjektive Disposition.

4. Dies schließt jedoch die Notwendigkeit bestimmter subjektiver Dispositionen behufs Erlangung der Gnade keineswegs aus, vielmehr ist die Entfernung jeglicher Indisposition, obex genannt, hierzu unerläßlich gefordert.

Die hl. Schrift lehrt bestimmt, daß die Gnade durch die Sacramente unmittelbar gewirkt werde z. B. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Eph. 5, 26. Act. 8, 17. 18. 2. Tim. 1, 6. 1. Tim. 4, 14;

ebenso die Väter. Das Trident. hat unsere Lehre definiert Sess. VII, de sacr. can. 5. 6. 8; auch Sess. VI, cap. 7; schon vorher das Decr. pro Arm. (D. 590).

II. Die Glaubenswahrheit, daß die Sakramente objektiv wirksame Gnadenmittel sind, daß sie unmittelbar und nicht erst mittels des Glaubens wirken, wie die Protestanten wollten, hat das Trident., Sess. VII, de sacr. can. 8 prägnant damit ausgedrückt, daß es definierte, durch die Sakramente werde die Gnade gespendet *ex opere operato*. Seit dem 13. Jahrhundert verstand man unter *opus operatum* das sakramentale Zeichen oder die objektive, sakramentale Handlung und unterschied davon das *opus operantis*, d. i. die subjektive Disposition des Empfängers oder auch des Spenders. Die Formel *ex opere operato* besagt also, daß das richtig gesetzte äußere Zeichen als solches die Gnade wirkt, selbstverständlich nur kraft göttlicher Anordnung, daß die Gnade nicht kommt aus einem Verdienste oder einer sittlichen Disposition des Empfängers oder Spenders; die Formel will aber keineswegs gewisse freie und gute Akte behufs gültiger und erlaubter Spendung, wie behufs gültigen und würdigen Empfangs der Sakramente ausschließen oder für bedeutungslos erklären. — Fehlen auf Seite des Empfängers die zum würdigen Empfange nötigen Dispositionen, so schiebt derselbe der Wirksamkeit der Gnade einen Kiegel (*obex*) vor. Der *obex* ist demnach eine sittliche Indisposition, welche es zu keinem würdigen Empfang kommen läßt, und unterschieden von der Unfähigkeit, ein Sakrament gültig zu empfangen.

III. Die Protestanten erklären die bei der Spendung der Sakramente gesprochenen Worte nur für eine Art Predigt, für konzionatorisch oder promissorisch, weil eben bei ihnen die Sakramente höchstens mittels des Glaubens wirken.

Nach katholischer Anschauung ist aber die Form der Sakramente vor allem konsekratorisch; von ihr hängt die heiligende Kraft des Sakramentes vor allem ab (vgl. 1. Kor. 10, 16. Matth. 26, 26. Eph. 5, 26. Trident., Sess. VII, de sacr. can. 5).

IV. Seit dem 13. Jahrhundert besteht eine berühmte und schwierige Streitfrage darüber, wie die Sakramente als werkzeugliche Ursache die Gnade des näheren wirken, ob physisch oder moralisch. Nach den Thomisten und anderen wirken dieselben physisch vermöge einer dem äußeren Zeichen inhärenten Kraft. Nach den Scotisten und anderen wirken sie nur moralisch. Als Handlungen Christi, so wird meistens noch erklärt, besitzen sie übernatürlichen Wert und objektive Würde, welche Gott zur Erteilung der Gnade an den Empfänger unfehlbar bewegt.

Beide Ansichten haben ihre großen Schwierigkeiten. Man kann vielleicht das ganze Sakrament d. i. Materie und Form mit Einschluß des Spenders auffassen nach Analogie eines Organes oder eines gliedlichen Werkzeugs, mittels dessen Gott auf den Menschen

wirkt, und dann die Wirkksamkeit der Sakramente als organisch-instrumentale bezeichnen.

§ 7. Die Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente nach protestantischer Auffassung.

Die Protestanten haben stets den katholischen Begriff des *opus operatum* entweder mißverstanden oder entstellt, als ob der rein äußere Akt des Sakramentsempfanges die Gnade verdiene, ganz abgesehen von der inneren Verfassung des Empfängers, abgesehen vom Glauben und den sonstigen Dispositionen. Allein, wie schon gesagt, das *opus operatum* schließt gewisse innere Dispositionen des Empfängers ein, damit das Sakrament gültig sei; es schließt um so mehr gewisse Akte, speziell den Glauben ein, damit das Sakrament würdig empfangen werde (Trident., Sess. VII, de sacr. can. 6. 7; auch Sess. VI, cap. 6).

Die eigene Auffassung der Protestanten von der Wirkksamkeit der Sakramente ist vor allem bedingt durch ihre Lehre, daß der Glaube allein rechtfertige und zwar nicht durch innere Neuschaffung des Menschen, sondern durch bloß äußere Nichtanrechnung der Sünde. Von diesem Prinzip aus hielten Luther und Melancthon die Sakramente anfangs nur für eine Bezeugung des Sündenerlasses vonseiten Gottes und für ein Bekenntnis des Glaubens vor sich selbst und vor der Gemeinde. Als aber Zwingli, Karlstadt u. a. die Konsequenz zogen, daß die Sakramente dann keine wirksamen Zeichen, sondern nur leere Symbole und deshalb im Grunde überflüssig seien, suchte Luther mit den Seinigen sich wieder mehr der katholischen Auffassung zu nähern. Er stellte die Sakramente hin als wirksame Zeichen, allein wirksam sind sie ihm nicht aus sich, sondern nur durch Vermittlung des Glaubens, den sie anregen und nähren; darum sei selbst bei Unmündigen wenigstens eine Bewegung zum aktuellen Glauben hin beim Sakramentsempfang notwendig. Nach Calvin haben die Sakramente eine heilbringende Wirkung nur für die Prädestinierten, für alle übrigen sind sie bedeutungslose Zeichen.

Alle diese Anschauungen verwarf das Trident., Sess. VII, de sacr. can. 4—8.

§ 8. Die Wirkungsweise der alttestamentlichen Sakramente.

Es gelten hier folgende Sätze:

1. Es besteht ein Unterschied zwischen der Wirkungsweise der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Sakramente. — Dies ward geleugnet von den Protestanten, ist aber gelehrt in der Schrift (vgl. Ps. 50, 18. Gal. 4, 9. Hebr. 7, 18 ff. 9, 9; 10, 1 ff.), von den Vätern, vom Decr. pro Arm. und vom Trident., Sess. VII, de sacr. can. 2.

2. Die Sakramente des alten Bundes bewirkten *ex opere operato* Aufnahme in den Bund Israels mit Gott, gesetzliche, levitische

Reinigung. Diese levitische Sühne oder Reinigung war aber ein Typus der inneren Heiligung, welche Gott im neuen Testamente durch den Erlöser verleihen wollte, und darum wirkten die alttestamentlichen Sakramente *ex opere operato* wohl den Typus der inneren Heiligung, aber nicht diese letztere an sich.

3. Einige ältere Scholastiker waren der Ansicht, daß die Sakramente des alten Bundes, wenn auch nicht *per se*, so doch *per accidens* auch die innere Heiligung *ex opere operato* wirkten, insofern sie das ordentliche Mittel waren, den Glauben an den kommenden Erlöser, der allein *per se* rechtfertigte, zu wecken und zu bezeugen. Sie berufen sich bezüglich der Beschneidung auf Gen. 17, 14, bezüglich der Opfer auf Lev. 1. 4. 5. 17. Num. 15, besonders Hebr. 5, 1.

Alein die gewöhnliche und einzig haltbare Ansicht geht dahin, daß die alttestamentlichen Sakramente innere Heiligung nur *ex opere operantis* wirkten, nämlich mittels des Glaubens an den kommenden Erlöser. Zahlreiche Stellen der Schrift schildern die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Opfer, wenn nicht der Glaube hinzutrete, z. B. Ps. 39, 7; 50, 18. Ps. 1, 11. Jer. 11, 15. Am. 5, 22. Hebr. 8—10. Nach Röm. 3, 1; 4, 10. Gal. 6, 15. 1. Kor. 7, 19 nützt die Beschneidung als solche nichts zur inneren Rechtfertigung. Überhaupt liegt es im ganzen Wesen des alten Testaments, nur ein Schatten, eine Vorbereitung des Künftigen zu sein (vgl. Gal. 3, 24; 4, 9. Hebr. 10, 1 ff. Kol. 2, 17). Diese Ansicht vertritt das Decr. pro Arm. (D. 590) und das Trident., Sess. VII, de sacr. can. 2. neigt ihr entschieden zu.

§ 9. Die Wirkungen der Sakramente.

Literatur. Lorinser, *De caractere sacramentali* (1844). Laake, *über den sakramentalen Charakter* (1903). L. Farine, *Der sakramentale Charakter* (1904).

I. Nach Trident., Sess. VII, de sacr. can. 6 wirken die Sakramente Gnade, näherhin wenigstens unmittelbar nur habituelle Gnade, nicht aktuelle, nicht charismatische Gnade. Sie wirken, kollektiv genommen, sowohl die *gratia prima* als auch die *gratia secunda*, d. h. sie erteilen oder vermehren die habituelle Gnade, aber nicht jedes Sakrament in gleicher Weise. Zur Erteilung der Gnade sind an sich eingesetzt Taufe und Buße (vgl. Apg. 2, 38. Joh. 20, 23. Trident., Sess. VI, cap. 14), welche deshalb auch Sakramente der Toten genannt werden. Zur Vermehrung der Gnade sind eingesetzt die übrigen fünf Sakramente, welche deshalb auch Sakramente der Lebendigen heißen. Es können aber *per accidens* auch die Sakramente der Toten die Gnade vermehren, nämlich dann, wenn dieselbe beim Empfang des Sakramentes schon vorhanden ist, und umgekehrt können auch die Sakramente der Lebendigen die Gnade höchst wahrscheinlich erteilen, wenn nämlich der Empfänger zwar eine schwere Sünde auf sich hat, aber sich derselben ohne seine Schuld nicht bewußt ist und

dabei wenigstens unvollkommene Reue hat (vgl. Trident., Sess. VII, de sacr. can. 6). Die Sakramente der Toten lassen sowohl die schwere als auch die läßliche Sünde ex opere operato nach, die Sakramente der Lebendigen lassen die läßliche Sünde wahrscheinlich nur ex opere operantis nach, indem sie gewisse Reueakte hervorrufen.

II. Jedes Sakrament wirkt außerdem noch eine ihm allein eigentümliche Gnade, die sogenannte *gratia sacramentalis* im engeren Sinne. Würde nicht jedes Sakrament eine besondere Gnade wirken, dann wäre die Siebenzahl der Sakramente zwecklos. Es hat aber sicher jedes Sakrament einen besonderen Zweck und wirkt deshalb auch eine besondere Gnade in Hinsicht auf diesen Zweck. Diese *gratia sacramentalis* ist aber nicht ein von der heiligmachenden Gnade real verschiedener *habitus*. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist sie überhaupt von der heiligmachenden Gnade nicht innerlich, sondern nur äußerlich verschieden, insofern sie eben gesendet wird durch ein besonderes Sakrament und eben darum ein Anrecht gewährt auf spezielle, dem Zwecke des Sakramentes entsprechende, zu gegebener Zeit notwendige oder förderliche aktuelle Gnaden. Man kann sie auch wohl fassen als eine besondere habituelle Modifikation der heiligmachenden Gnade, wodurch dieselbe eine besondere Kraft erlangt in Hinsicht auf ihre Zwecke, verbunden mit dem Anrecht auf nachfolgende, zur Erreichung dieser Zwecke dienende aktuelle Gnaden. — Die aktuellen Gnaden selbst können absolut übernatürlich oder relativ übernatürlich sein und die letzteren wiederum geistig integrierende oder auch leiblich integrierende. — Das Maß der empfangenen Gnade richtet sich nach der größeren oder geringeren Disposition des Empfängers.

III. Es ist Glaubenslehre, daß die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Priesterweihe der Seele einen Charakter einprägen, d. i. ein gewisses geistiges, unauflösliches Zeichen, welches die Unwiederholbarkeit dieser Sakramente zur Folge hat. Die Wirklichkeit des sakramentalen Charakters ergibt sich aus der Schrift (2. Kor. 1, 21—22. Eph. 1, 13; 4, 30). Der Apostel spricht nämlich hier von einer Besiegelung neben der Mitteilung des Geistes. Ähnlich lehren die Väter. Augustinus lehrt von manchen Sakramenten, besonders der Taufe, daß sie im Menschen bleiben und zwar in den Guten wie in den Bösen. Das kann sich nur auf den sakramentalen Charakter beziehen. Er nennt dieses Bleibende oftmals ausdrücklich *χαρακτήρ*. Die Kirche hat ihren Glauben praktisch dadurch stets gezeigt, daß die Taufe, Firmung und Priesterweihe nie wiederholt wurden. Den Charakter der Taufe lehrt Innocenz III. (D. 342), den Charakter der drei Sakramente das Decr. pro Arm. (D. 590) und das Trident., Sess. VII, de sacr. can. 9.

Der sakramentale Charakter bewirkt, daß die Gnade des Sakramentes beim unwürdigen Empfange desselben oder bei nachher eingetretener Unwürdigkeit wieder auflebt, sobald der obex entfernt ist.

Nach der wahrscheinlicheren Meinung lebt in gleicher Weise auch die Gnade der letzten Ehung und der Ehe wieder auf, sobald das etwaige Hindernis dieser Gnade entfernt ist, ohne daß aber diese Sakramente einen Charakter oder auch nur einen Quasicharakter einprägen würden. Keineswegs aber lebt die Gnade der Buße und der Eucharistie auf. Die Lehre einiger älteren Scholastiker, auch des früheren Thomas, von einem bleibenden Seelenschmuck, welchen alle Sakramente wirken und infolge dessen sie die Gnade derselben nach Entfernung des obex aufleben lassen sollen, ist fast allgemein aufgegeben.

IV. Die Natur des sakramentalen Charakters bestimmen die Theologen, indem sie ihm eine Mittelstellung einräumen zwischen dem Zeichen des Sakramentes (*sacramentum tantum*) und der Gnade des Sakramentes (*res sacramenti*) und ihn folglich bezeichnen als *res simul sacramenti et sacramentum*. Über sein metaphysisches Wesen meinte Durandus, er sei bloß ein idealer Verhältnißbegriff, Skotus aber, er sei bloß eine äußere Beziehung der Seele zu Gott, wodurch sie einen moralischen Rechtstitel erlange, andere Sakramente gültig zu spenden oder zu empfangen. Die allein haltbare Ansicht sagt aber, der Charakter sei eine der Seele verliehene Qualität, welche sie innerlich modifiziere. Näherhin sei der Charakter *signum configurativum*, insofern er Christo, dem Begründer des christlichen Kultes und dem ewigen Hohenpriester, ähnlich mache, *signum dispositivum*, insofern er zu gewissen Kulthandlungen sowie zum Empfang und zur Spendung übernatürlicher Gnaden und zum Empfang der sakramentalen Gnaden, wo immer kein obex ist, befähige, *signum obligativum*, insofern er verschiedene Verpflichtungen auferlege, und *signum distinctivum*, insofern er seinen Träger von allen, die denselben nicht besitzen, unterscheide.

Der Sitz des Charakters ist nach Thomas der praktische Intellekt.

§ 10. Die Einsetzung der Sakramente.

I. Urheber der Sakramente ist Gott allein. Auch Christus ist nur seiner Gottheit nach Urheber der Sakramente, insofern man unter Urheberschaft die sogenannte *potestas auctoritatis* versteht, die nicht mehr von einer höheren Gewalt abgeleitet wird. Er ist aber auch seiner Menschheit nach in gewisser Hinsicht Urheber der Sakramente, insofern er die Gnaden derselben verdient hat, insofern sie gespendet werden in seinen Namen, insofern ihre Einsetzung auch von seinem menschlichen Willen abhängig war. Er ist, wie man sich ausdrückt, der Menschheit nach Urheber der Sakramente *potestate excellentiae*. Dies alles liegt in der Natur der Sache, ist angedeutet in der Schrift (1. Kor. 4, 1; 3, 5. 2. Kor. 6, 4. 1. Petr. 4, 10) und wurde definiert auf dem Trident., Sess. VII, de sacr. can. 1.

II. Einige vortridentinische Theologen meinten, Christus habe einige Sakramente bloß mittelbar durch die Apostel oder gar durch die Kirche nach seiner Himmelfahrt eingesetzt. Es dürfte jedoch

theologisch sicher sein, daß Christus alle Sakramente unmittelbar und persönlich, solange er noch auf Erden war, einsetzte. Diese Lehre dürfte allein der Schrift (1. Kor. 4, 1) und dem Tridentinum entsprechen.

III. Wenn Christus die Sakramente unmittelbar einsetzte, so hat er auch das äußere Zeichen derselben irgendwie bestimmt. Es haben nun wiederum einige Theologen gemeint, Christus habe bei einigen Sakramenten, speziell bei der Firmung und Priesterweihe, das äußere Zeichen bloß in genere festgelegt, doch nimmt die Mehrzahl mit Recht an, Christus habe Materie und Form nicht bloß der Taufe und der Eucharistie, wie die Schrift ausdrücklich lehrt, sondern aller Sakramente in specie, wenn auch nicht gerade bis in alle Einzelheiten festgesetzt. — Eine Folge des Gesagten ist, daß die Sakramente nur dann gültig sind, wenn Materie und Form so gesetzt werden, wie Christus sie determiniert hat.

§ 11. Der Spender der Sakramente.

Literatur. Fr. Morgott, Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (1886, dort auch weitere Literatur). L. Haas, Die notwendige Intention des Ministers zur gültigen Verwaltung der hl. Sakramente (1869).

I. Minister primarius aller Sakramente ist Christus, minister secundarius derjenige, welcher im Namen Christi das Sakrament spendet. Letzterer ist wiederum ordinarius oder extraordinarius.

Über den sekundären Spender gelten folgende Sätze:

1. Ordentlicherweise können nur die Menschen auf Erden Spender der Sakramente sein, und zwar nur diejenigen, welche diese Vollmacht durch gültige Ordination besitzen. Bloß Taufe und Ehe bilden eine Ausnahme.

2. Zur gültigen Spendung der Sakramente ist nicht gefordert der Gnadenstand des Spenders. So lehren die Väter gegen die Donatisten und die Kirche gegen die Waldenser (D. 370), gegen Wiclef, Huß (D. 480. 529. 566) und die Wiedertäufer (Trident., Sess. VII, de sacr. can. 12).

3. Zur gültigen Spendung ist auch nicht der wahre Glaube des Spenders gefordert. Das war stets die Anschauung der Kirche, besonders im sogenannten Akertaußstreit (cf. Trident., Sess. VII, de bapt. can. 4).

4. Gefordert ist aber eine Intention, d. h. ein überlegter Willensakt, durch Setzung des äußeren Zeichens das Sakrament zustande zu bringen, oder Materie und Form zum Zweck der Sakramentspendung gemäß dem Ritus der Kirche zu verbinden, allgemein ausgedrückt die intentio id faciendi, quod facit Ecclesia. Dies leugneten die Protestanten, es ist aber begründet in der Schrift, welche die Apostel als Verwalter der Sakramente bezeichnet, ferner in der gesamten kirchlichen Praxis und ist ausdrücklich gelehrt gegen die Waldenser (D. 370), gegen Wiclef und Huß (D. 566), dann im

Decr. pro Arm. (D. 590), durch die Verwerfung der 12. These Luthers (D. 636) und Trident., Sess. VII, de sacr. can. 11; cf. de bapt. can. 4; Sess. XIV, can. 9.

II. Zur näheren Bestimmung dieser notwendigen Intention diene folgendes:

1. In objektiver Hinsicht könnte an und für sich intendiert werden entweder bloß der äußere Ritus oder dieser Ritus, insofern er ein heiliger, ein religiöser ist, oder insofern er speziell ein Sakrament ist, oder insofern er Gnade und einen Charakter bewirkt. Es ist nun sicher, daß nicht die Wirkung des Sakramentes und auch nicht das Sakrament als solches intendiert werden muß. Ob aber der Ritus wenigstens als ein heiliger und religiöser intendiert werden muß, oder ob es genügt, nur die Setzung des äußeren Zeichens als solchen zu intendieren, ist nicht ganz ausgemacht. Ambrosius Catharinus verteidigte zuerst 1552 die Lehre, daß die ernste Absicht, das äußere Zeichen zu setzen, die sogenannte *intentio mere externa* genüge; ihm folgten mehrere Theologen. Die Mehrzahl aber hielt und hält daran fest, daß das äußere Zeichen wenigstens als heiliges, religiöses intendiert werden muß. Diese Ansicht von der Notwendigkeit einer *intentio interna* darf für die Praxis die allein maßgebende sein und ist auch theoretisch allein haltbar.

2. In subjektiver Hinsicht ist die aktuelle Intention sicher die beste, es genügt aber auch eine virtuelle; ungenügend wäre eine bloß habituelle und eine interpretative.

3. Die Intention muß endlich auf eine individuell bestimmte Person und eine individuelle Sache gehen und entweder formell oder doch der Sache nach unbedingt sein.

III. Zur erlaubten Spendung der Sakramente gehört vor allem der Gnadenstand und die Einhaltung der verschiedenen kirchlichen Bestimmungen. Würde jemand ein Sakrament im Stande der Sünde spenden, so beginge er eine schwere Sünde, wenigstens dann, wenn er in feierlicher Weise und als offizieller Bevollmächtigter Christi handeln würde.

§ 12. Der Empfänger der Sakramente.

I. Empfänger der Sakramente sind die Menschen auf Erden. Damit jemand ein Sakrament überhaupt gültig empfangen, ist im allgemeinen weniger aktive Selbstbeteiligung notwendig als zur Spendung desselben. Im einzelnen richtet sich das Maß der notwendigen aktiven Selbstbeteiligung einerseits nach der Natur der einzelnen Sakramente, anderseits nach der subjektiven, psychologischen Beschaffenheit des Empfängers.

II. 1. Kinder und nie mündig gewordene Personen können einige Sakramente, besonders die Taufe, nach der gewöhnlichen Ansicht aber auch die Firmung, die Eucharistie und die Priesterweihe gültig

empfangen ohne irgend eine Disposition oder Intention, nicht aber die Buße, die letzte Olung und die Ehe.

2. Erwachsene brauchen zu einem gültigen Empfang, die Buße ausgenommen, nicht den rechten Glauben und auch keine Disposition, wohl aber irgend eine Intention (vgl. viele ältere Partikularsynoden und Trident., Sess. VI, cap. 7). Würde jemand widerstreben oder sich rein neutral verhalten, so wäre das Sakrament ungültig. Es genügt aber unter Umständen eine habituelle, selbst eine interpretative Intention, d. h. eine solche, die ausdrücklich nie vorhanden war, die nur präsumiert wird, speziell auf Grund des ganzen bisherigen Lebenswandels des Empfängers. Eine Ausnahme macht die Ehe und wohl auch die Taufe und die Priesterweihe, bezüglich deren eine ausdrückliche Intention notwendig ist.

III. Zu einem nicht bloß gültigen, sondern auch würdigen Empfang ist bei Kindern und Unmündigen außer den Gültigkeitsbedingungen nichts weiter gefordert. Bei Mündigen ist auch eine gewisse innere Disposition gefordert, und zwar bei den Sakramenten der Toten wenigstens das virtuelle und einschlufweise Vorhandensein derjenigen Tugendakte, welche nach Trident., Sess. VI, cap. 6 Dispositionen zur Rechtfertigung sind. Bezüglich der Sakramente der Lebendigen ist vor allem der Gnadenstand gefordert. Dazu sollen noch weitere Tugendakte erweckt werden: Glaube, Hoffnung, Liebe u. dgl., die aber im Moment des Empfanges nicht gerade aktuell vorhanden sein müssen. Haben Mündige das Bewußtsein verloren, so genügt, mit Ausnahme der Ehe, zu einem würdigen Empfang das habituelle Vorhandensein jener Disposition, welche beim Vernunftgebrauch aktuell oder virtuell gegeben sein muß. — Empfängt jemand ein Sakrament ohne die nötige Disposition, so ist dasselbe, wie man sich ausdrückt, *ficte* empfangen, wobei *fic*tio (= obex) den Mangel der nötigen Disposition bedeutet, nicht etwa bloß eine äußere Verstellung ohne die nötige Intention.

Anhang:

§ 13. Von den Sakramentalien.

Literatur. Fr. Schmid, Die Sakramentalien der kath. Kirche (1896).

I. Die liturgische Auspendung der Sakramente ist seit ältester Zeit umgeben von einer Reihe heiliger Handlungen und Gebete, welche die Substanz der Sakramente begleiten, ihr vorangehen und nachfolgen. Diese Handlungen und Gebete fallen zunächst unter den Begriff der religiösen Zeremonien, d. h. der äußeren, religiösen Gebräuche zur Verehrung Gottes. Sie fallen aber auch zumeist unter den Begriff der Sakramentalien. Man versteht unter Sakramentalien gewisse äußere, vorzugsweise von der Kirche eingesetzte Zeichen, welche heilsame geistige Wirkungen, die an sich geringer sind als die Wirkungen der Sakramente, hervorbringen. Solche Sakra-

mentalien vollzieht die Kirche sowohl in Verbindung mit der Spendung der Sakramente als auch außerhalb derselben.

II. Die Berechtigung der Kirche zu solchen Sakramentalien ergibt sich aus der Schrift. Christus hat gesegnet z. B. Brot und Fische (Matth. 14, 19), die Kinder (Matth. 19, 15); er gab den Befehl zu segnen (Matth. 10, 12 ff); er gab Verheißungen an die Anrufung seines Namens (Matth. 7, 22); er verlieh die Gewalt, Teufel auszutreiben (Matth. 10, 8). Die Kirche hat seit apostolischen Zeiten solche Sakramentalien eingeführt und vollzogen (vgl. 1. Kor. 11, 34). Zuletzt hat das Tridentinum diese Gewalt der Kirche verteidigt und die Nützlichkeit bzw. auch die verpflichtende Kraft der kirchlichen Vorschriften definiert Sess. VII, de sacr. can. 13; Sess. XXI, cap. 2; Sess. XXII, cap. 5. can. 7.

Die verschiedenen Sakramentalien zerfallen in zwei bzw. drei Klassen:

1. Die Exorzismen zur Vertreibung des Teufels und zur Hemmung der teuflischen Einflüsse,
2. die Benediktionen,
3. die Konsekrationen, welche eigentlich nur einen höheren Grad der Benediktionen bilden. — Die Segnungen können wieder sein: Personal- oder Realbenediktionen, ferner Konstitutiv- oder Invokativbenediktionen.

§ 14. Die Wirkungen und die Wirkungsweise der Sakramentalien.

I. Die Sakramentalien vermögen

1. in der Seele des Gläubigen religiöse Gedanken, fromme Affekte, gewisse geistige Anregungen der aktuellen Gnade hervorzurufen. Sie wirken:

2. Nachlassung kleinerer Sünden,
3. Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen,
4. Vertreibung und Einschränkung des Teufels und seiner Einflüsse,
5. allerlei zeitliche Wohltaten;
6. gewisse Sakramentalien haben die Kraft, bestimmte Personen und Sachen der eigentlichen Gottesverehrung zu widmen. — Es bringt aber selbstverständlich nicht jedes einzelne Sakramentale alle diese Wirkungen hervor, sondern nur die Gesamtheit derselben. Die mannigfachen Wirkungen der einzelnen Sakramentalien lassen sich aus den entsprechenden kirchlichen Weihenformularen erkennen.

II. Die Sakramentalien wirken zunächst jedenfalls *ex opere operantis*, d. h. gemäß der Würdigkeit des Spenders oder Empfängers. Allein diese Wirksamkeit bedingt keineswegs ausschließlich das Maß ihrer Wirksamkeit. Es wird vielmehr dieses Maß auch bestimmt durch eine gewisse objektive Dignität der Sakramentalien, nämlich durch den Umstand, daß sie gespendet werden im Namen der Kirche, so daß die Gebete und die Verdienste der Kirche deren Wirksamkeit erhöhen. Man kann deshalb in gewissem Sinn auch sagen, daß sie

ex opere operato wirken auch dann, wenn die entsprechende subjektive Disposition des Spenders oder Empfängers nicht vorhanden ist. Dies gilt besonders von den Benediktionen und Konsekrationen gewisser Gegenstände, Kirchen, Altäre u. dgl. Es bleibt diesen Gegenständen eine gewisse heilsame Kraft inhärierend, vermöge deren sie auf Personen heilsam wirken, ganz abgesehen von der Würdigkeit des weihenden Priesters oder Bischofs.

III. Mit den Sakramenten haben die Sakramentalien gemeinsam, daß sie Heiliges andeuten und in irgend einer Weise auch bewirken, weshalb sie auch *sacramenta minora* genannt wurden. Sie unterscheiden sich von den Sakramenten dadurch, daß sie in concreto meist von der Kirche eingesetzt sind, daß bei ihnen mehr das *opus operantis* in Betracht kommt, spezifisch aber dadurch, daß sie nicht die heiligmachende Gnade wirken, sondern nur Dispositionen zu deren Empfang, Hemmung der Einflüsse Satans, zeitliche Wohltaten u. s. w.

Zweite Abtheilung.

Von den heiligen Sakramenten im Besondern.

A. Das heilige Sakrament der Taufe.

Literatur. Außer den früher (S. 299 f.) zitierten Werken können noch genannt werden: Bertieri, *De sacr. in genere, baptismo et confirmatione* (1774). Zimmermann, *De bapt. origine ejusque usu hodierno* (1815). Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême* (1881). Fr. Brenner, *Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Auspendung von Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten* (I. Bd., 1818). Höfling, *Das Sakrament der Taufe*, 2 Bde. (1846. 1848).

§ 15. Name, Begriff und Einsetzung der Taufe.

I. Das erste Sakrament hat den Namen *baptismus* von dem griechischen βαπτίζειν = ins Wasser tauchen oder abwaschen, deutsch taufen, wohl gleich tauchen. Sonst bedeutet dieses Wort die gesetzlichen Reinigungen, die pharisäischen Waschungen, auch die sogenannte Proselytentaufe, die Johannestaufe. Bildlich bedeutet βαπτίζειν jemand mit einer Flut von Leiden umgeben (Mark. 10, 38) oder mit einem Strom von Gnaden übergießen (Apg. 1, 5). Die Taufe heißt auch: Erleuchtung, Wiedergeburt, Bad, Wasser des Lebens, Sakrament des Glaubens, der Trinität u. s. w.

II. Ihrem Begriff nach ist die Taufe, metaphysisch betrachtet, das Sakrament der geistlichen Wiedergeburt (vgl. Tit. 3, 5), physisch betrachtet die Abwaschung des menschlichen Leibes mit Wasser (vgl. Joh. 3, 5) unter gleichzeitiger Anrufung der göttlichen Trinität. Faßt man die Elemente beider Definitionen zusammen, so ist die Taufe jenes von Christus eingesetzte Sakrament des neuen Bundes, in welchem der Mensch durch äußere Abwaschung mit Wasser unter ausdrücklicher Anrufung der drei göttlichen Personen geistig wieder-

geboren wird, oder kürzer: Das Sakrament der Wiedergeburt durch das Wasser im Worte des Lebens (Eph. 5, 26).

III. Daß der Messias eine Taufe einsetzen werde, deuten schon die Propheten an z. B. Ezech. 36, 25. Zach. 13, 1 u. v. a. St. Es war dies allgemeiner Glaube der Juden zur Zeit Christi (Joh. 1, 25) und wird bezeugt von dem Täufer Johannes (Matth. 3, 11). Die wirkliche Einsetzung der Taufe durch Christus ist im neuen Testamente wiederholt gelehrt (z. B. Joh. 3, 5. Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16), mittelbar auch dadurch, daß es heißt, die Apostel taufte im Auftrage Christi (Joh. 3, 22; 4, 1 ff. und oft in der Apostelgeschichte; vgl. auch Röm. 6, 3 f.).

IV. Bezüglich des Zeitpunktes, wann Christus die Taufe eingesetzt, gehen die Meinungen auseinander. Nach einigen hat Christus dieselbe eingesetzt unmittelbar vor seiner Himmelfahrt, nach anderen bei der Unterredung mit Nikodemus oder bei seiner Taufe im Jordan. Wahrscheinlicher ist, daß er sie eingesetzt hat zu Beginn seines öffentlichen Lebens, da er seine Jünger zum erstenmal zur Taufe ausandte. Doch fand erst im sogenannten Taufmandat (Matth. 28, 19) die Promulgation der Verpflichtung zur Taufe statt, und ward dieselbe wohl erst vom ersten Pfingstfeste an unumgängliches Heilmittel für alle Völker.

§ 16. Das äußere Zeichen der Taufe.

I. Die entferntere Materie der Taufe ist, soweit es sich um die bloß gültige Spendung handelt, wirkliches und natürliches Wasser. Schon die alttestamentlichen Typen unserer Taufe geschahen mittels des Wassers. Die Propheten deuten eine Reinigung durch Wasser in der messianischen Zeit an (Is. 55, 1. Ezech. 36, 25. Zachar. 13, 1). Christus selber ließ sich taufen im Wasser, und alle Schriftstellen über die Taufe erwähnen des Wassers (Joh. 3, 5. Apg. 8, 36. 38; 10, 47 u. ö.). Im Gegensatz zur ganzen Überlieferung meinten die Protestanten, im Notfalle genüge auch jede andere Flüssigkeit; das verwarf das Trident., Sess. VII, de baptismo can. 2. — Für die erlaubte Spendung der Taufe sind, den Notfall ausgenommen, noch die Vorschriften der Kirche in betreff des vorher zu weihenden Taufwassers einzuhalten.

II. Die nähere Materie ist die Abwaschung mit Wasser. Sie kann geschehen durch Untertauchen (immersio), durch Aufgießung (infusio) und durch Ausprengung (aspersio). Erstere ist die ältere und ursprüngliche. Der Täufling ward dreimal, seit dem 6. Jahrhundert auch, besonders in Spanien, nur einmal untergetaucht. Seit dem 13. Jahrhundert spendete man die Taufe mehr und mehr durch Aufgießung. Daß auch diese gültig sei, ward zwar von einigen Griechen geleugnet, ist aber nahegelegt von der Schrift selbst (vgl. Apg. 2, 41; 16, 33) und begründet in der Tradition, indem man

die schwererkrankten Katechumenen niemals durch Untertauchen taufte (cf. Trident., Sess. VII, de bapt. can. 3).

III. Bei der Form der Taufe muß der Vollzug der Taufhandlung ausgedrückt werden, es müssen die drei göttlichen Personen ausdrücklich genannt werden, ferner muß der Empfänger der Taufe irgendwie bezeichnet und der Spender derselben wenigstens indirekt angedeutet werden. In der lateinischen Kirche geschieht all dieses durch die Worte: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*; in der griechischen Kirche durch die Worte: *baptizatur servus Christi*. . . Daß die drei göttlichen Personen ausdrücklich genannt werden müssen, ergibt sich aus Matth. 28, 19, aus der Lehre der Väter und der Praxis der Kirche, welche die Taufe verschiedener antitrinitarischer Irrlehrer für ungültig erklärte. — Wenn es Apg. 2, 38; 8, 12 u. ö. heißt, die Apostel hätten getauft im Namen Jesu, so ist damit nicht die Form der Taufe angegeben, sondern bloß gesagt, daß sie die Taufe in Christi Vollmacht und Auftrag erteilten. Die Lehre einiger Theologen, eine im Namen Jesu gespendete Taufe sei gültig, ist darum unhaltbar. Auch die Lehre mancher Scholastiker, die Apostel hätten ausnahmsweise durch ein besonderes Privilegium im Namen Jesu gültig taufen können, ist durch nichts begründet.

§ 17. Die Wirkungen der Taufe.

Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt (Tit. 3, 5) in dem doppelten Sinn, daß der natürlich geborne Mensch durch sie ein übernatürliches Leben erhält und zwar ein Leben, das insofern wiederhergestellt wird, als es schon ursprünglich in Adam gegeben war. Als Sakrament der Wiedergeburt nun wirkt die Taufe:

1. Die sichtbare Eingliederung in den mystischen Leib Christi, die Aufnahme in die sichtbare Kirche Christi mit dem Anrecht zur Teilnahme an allen übrigen Sakramenten und Gnadenschätzen der Kirche (vgl. Matth. 28, 19. Apg. 2, 38 ff. 1. Kor. 12, 13. 27. Eph. 4, 4—5. Gal. 3, 27; Decr. pro Arm.; Trident., Sess. VI, cap. 7). Diese Wirkung der Taufe fällt fundamental damit zusammen, daß sie einen unauslöschlichen Charakter einprägt, welcher das Recht auf alle Privilegien, aber auch die Verpflichtung zu allen Leistungen des christlichen Berufes begründet (Trident., Sess. VII, de sacram. can. 9; de bapt. can. 11).

Um aber den Menschen nicht bloß äußerlich und sichtbar, sondern auch innerlich und geistlich mit Christo zu verbinden, wirkt die Taufe:

2. Nachlassung aller Sünden, der Erbsünde und der persönlichen, der schweren und leichten Sünden (Ezech. 36, 25. Apg. 2, 38; 22, 16. Röm. 6, 3 ff. 1. Kor. 6, 11. Symbol. Constant., D. 47. Concil. Carthag. IV. can. 2, D. 65. Prof. fid. praescr. Waldens., D. 370. Trident., Sess. V, can. 5).

3. Nachlassung aller, auch der zeitlichen Sündenstrafen,

wenn auch nicht aller Sündenfolgen (Mark. 16, 16. Tit. 3, 4—7. Decr. pro Arm., D. 591. Trident., Sess. V, can. 5; Sess. VI, cap. 7. 14).

4. Eingießung der habituellen Rechtfertigungsgnade mit den theologischen Tugenden (Röm. 6, 1—12. 1. Kor. 6, 11. Gal. 3, 26 ff. Tit. 3, 5, das Tridentinum an den angeführten Stellen).

5. Das Anrecht auf jene aktuellen Gnaden, deren der Getaufte bedarf, um ein christliches Leben führen zu können.

§ 18. Der Spender der Taufe.

I. Es ist zu unterscheiden einerseits die einfache und feierliche, andererseits die gültige und die erlaubte Spendung. Im allgemeinen ist nur die feierliche Spendung erlaubt. Die einfache Spendung ist zwar stets gültig, doch nur im Notfalle erlaubt. Es fragt sich nun, wer der ordentliche und der außerordentliche Spender der feierlichen Taufe und wer im Notfalle Spender der einfachen Taufe sei.

1. Die ordentlichen Spender der feierlichen Taufe sind die Bischöfe als Nachfolger der Apostel und auch die einfachen Priester (Matth. 28, 19. Apg. 2, 41).

2. Die außerordentlichen Spender der feierlichen Taufe sind die Diakonen, welche auch außer einem eigentlichen Notfalle auf Grund einer Bevollmächtigung von seiten des Bischofs oder Priesters feierlich taufen dürfen (Apg. 8, 12. 38).

3. Es kann aber gültigerweise jeder Mensch taufen und im Notfalle darf auch jeder taufen, auch ein Häretiker, ein Laie, ein Jude oder Heide, ein Weib (cf. Lat. IV., D. 357. Decr. pro Arm., D. 591). Dieser Glaubenssatz ward aber erst allmählich und nach verschiedenen Schwankungen von der Kirche formell definiert.

a) Die Gültigkeit der Rebertaufe lehrt Papst Stephan gegen Cyprian und Firmilian, das Nicänum, Augustin gegen die Donatisten, das 4. Laterankonzil gegen mittelalterliche Irrlehren, das Trident., Sess. VII, de bapt. can. 4.

b) Die Gültigkeit der Laientaufe war in der abendländischen Kirche schon seit Tertullian anerkannt, in der morgenländischen Kirche scheint sie seit dem 4. Jahrhundert allgemein anerkannt worden zu sein.

c) Die Gültigkeit der von Nichtchristen erteilten Taufe sprach definitiv aus Papst Nikolaus I. im 9. Jahrhundert (D. 264).

d) Die Gültigkeit der Weibertaufe sprach aus Urban II. 1094. — Der Kongruenzgrund für die Gültigkeit der Taufe, werde sie von wem immer gespendet, liegt darin, daß das notwendigste Sakrament auch am leichtesten muß empfangen werden können.

II. Gegenüber den Einwendungen, welche zu verschiedenen Zeiten gegen unseren Glaubenssatz vorgebracht wurden, ist zu sagen:

Die Taufhandlung ist jederzeit principaliter eine Handlung Christi. Der Spender verleiht nicht die Gnade, er setzt nur ministerialiter das äußere Zeichen. Dieses zu tun, könnte Gott bevollmächtigen, wen er wollte und er hat tatsächlich, um den Empfang des notwendigsten Sacramentes möglichst zu erleichtern, allen Menschen diese Vollmacht gegeben. Es ist diese Vollmacht nur insofern eine christliche, als sie geübt wird in der Gnadenkraft Christi, nicht insofern, als ihr Träger ein Christ sein müßte. Sie ist nicht eine hierarchische, sondern insofern eine laicale Vollmacht, als sie nicht begründet wird durch einen kirchlichen ordo, sondern hiervon abgesehen jedermann zukommt.

§ 19. Der Empfänger der Taufe.

I. Empfänger der Taufe sind alle noch nicht getauften Menschen. Die Kinder können getauft werden, sobald sie das Licht der Welt erblickt haben. Letzteres bestritten einige mittelalterliche Häretiker und die Wiedertäufer. Es ist aber indirekt gelehrt in der hl. Schrift. Sie enthält einerseits den Auftrag, alle Völker zu taufen und lehrt anderseits, daß alle Menschen von Natur aus Sünder, aber auch alle zur ewigen Seligkeit bestimmt seien. Nach Apg. 10, 47f.; 16, 33; 18, 8 wurden Familienväter mit ihrem ganzen Haus getauft. Nach Kol. 2, 11 trat die Taufe an Stelle der Beschneidung. — Dasselbe lehren die Väter. — Es war auch stets Praxis in der Kirche, die Kinder zu taufen, wie aus verschiedenen älteren Konzilien hervorgeht. Später sprachen sich dafür aus Innozenz III., das 4. Laterankonzil, endlich das Trident., Sess. VII, de bapt. can. 12 und 13 gegen die Wiedertäufer. Es dürfen und sollen aber auch die Kinder christlicher Eltern getauft werden, wie es jetzt allgemein Sitte in der Kirche ist. Die Kinder nichtchristlicher Eltern dürfen aber gegen den Willen der Eltern wohl nicht getauft werden, weil dieses eine Verletzung des natürlichen Elternrechtes einschließen würde.

II. Durch die gültige Taufe werden die Kinder Glieder der christlichen Kirche mit allen Rechten, aber auch mit allen Pflichten eines wahren Christen. Diese Pflichten müssen sie aktuell ausüben, sobald sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind. Es kann hier höchstens eine nachfolgende, außerkirchliche Erziehung, eine Erziehung in einer Irrlehre entschuldigen. Die zuerst von Erasmus von Rotterdam vorgetragene Meinung, daß die Kinder später eigens befragt werden müßten, ob sie die von den Vätern übernommenen Pflichten auch halten wollen, daß sie später den Glauben prüfen und sich für oder gegen das Christentum entscheiden können, ist vom Tridentinum mit Recht verworfen (Sess. VII, de bapt. can. 14: cf. can. 7 und 8).

Die Verpflichtung des Kindes zum christlichen Glauben und Leben wurzelt nicht etwa in dem Versprechen des Vaten, auch nicht im Glauben der Eltern oder im Glauben der Kirche, sondern

in dem gültigen Empfang der Taufe als solcher. Daß aber ein Kind getauft werden darf, bevor es ausdrücklich die Taufe verlangt oder verlangen kann, dafür liegt der Grund darin, daß jeder Mensch infolge seiner Bestimmung zur himmlischen Seligkeit nach göttlichem Rechte schwer verpflichtet ist, alle gottgewollten Mittel zu jener Bestimmung anzuwenden, also vor allem die Taufe zu empfangen und die Pflichten eines Getauften zu erfüllen. Vernünftigerweise muß man annehmen, ein Kind würde nach der Taufe verlangen, falls es diese schwere Pflicht und zugleich den Lohn für deren Erfüllung und die Strafe für deren Nichterfüllung erkennen würde. Und auf Grund dieser Annahme kann und darf dem Kinde die Taufe gespendet werden.

III. Erwachsene müssen zum gültigen Empfang der Taufe eine bestimmte Intention haben. Daraus folgt, daß niemand gegen seinen Willen getauft werden darf. Es ist auch nicht erlaubt, jemand durch große Drohungen u. s. w. zur Taufe zu bewegen. — Zum würdigen Empfang sind jene Akte gefordert, welche das Trident., Sess. VI, cap. 6 als Dispositionen zur Rechtfertigung Erwachsener anführt, besonders Glaube und Reue über die persönlichen Sünden. Nicht ist gefordert ein spezielles Sündenbekenntnis, auch nicht eine Übernahme von Genugtuungswerken im eigentlichen Sinne, wenn auch gute Werke sowohl vor als nach der Taufe geübt werden können und sollen, um Reue und Bußgesinnung und Andacht hervorzurufen.

§ 20. Die Notwendigkeit der Taufe.

I. Kraft positiver göttlicher Anordnung ist die Taufe für alle Menschen zum Heile notwendig *necessitate medii* und überdies für die Erwachsenen, sobald sie eine hinreichende Erkenntnis von dem Gebote der Taufe erlangt haben, *necessitate praecepti*. Dieser Satz wurde schon von den Pelagianern einseitig aufgefaßt und geläugnet von den Waldensern. Zwingli hielt die Taufe für ein leeres Symbol, Calvin meinte, die Kinder christlicher Eltern brauchten nicht getauft zu werden. Die Sozinianer und verschiedene Nationalisten hielten die Taufe gleichfalls nicht für schlechthin notwendig. Diesen gegenüber hat das Tridentinum die schlechthinige Notwendigkeit der Taufe definiert Sess. VII, de bapt. can. 5; Sess. V, can. 4; Sess. VI, cap. 4.

Die katholische Lehre ist klar ausgesprochen in der Schrift (Mark. 16, Joh. 3, 5—6. 1. Petr. 3, 21 u. a. St.).

Dasselbe lehren die Väter und die ständige Praxis der Kirche. Es ward schon ausgesprochen gegen die Pelagianer und ergibt sich rationell-theologisch aus dem Wesen und der Wirksamkeit der Taufe.

II. Heilsnotwendig wurde die Taufe aber erst nach Verkündigung des Evangeliums (Trident., Sess. VI, cap. 4). Nach gewöhnlicher Lehre der Theologen fand diese Verkündigung statt am

ersten Pfingstfest. Da aber hier noch lange nicht alle Menschen eine Kenntniss vom Evangelium hatten oder haben konnten, so nimmt eine mildere Ansicht an, die Taufe werde für die einzelnen erst notwendig von dem Zeitpunkte an, da in einem bestimmten Lande und unter einem bestimmten Volke das Evangelium ist verkündet worden.

§ 21. Die Ersatzmittel der Wassertaufe.

I. Die Wassertaufe kann ersetzt werden durch die sogenannte Begierdtaufe (*baptismus flaminis sive spiritus*), d. h. durch die vollkommene Liebe und die vollkommene Reue verbunden mit dem *votum sacramenti*. Man redet hier von Begierdtaufe, weil ihr im wesentlichen dieselben Wirkungen zukommen wie der Wassertaufe und weil im tropischen Sinn die Übernahme schwerer Bußübungen oder großer Schmerzen auch Taufe genannt wird. Daß nun die Begierdtaufe rechtfertigt, ist gelehrt in der Schrift, z. B. Ezech. 18, 21. 30. Ps. 50, 19. Joh. 14, 21. 1. Joh. 4, 7; vgl. das Beispiel einer Magdalena, eines Zachäus u. s. w. Dasselbe lehren die Väter, Innozenz III (D. 343); Trident., Sess. VI, cap. 4. Sess. VII, de sacr. can. 4; Pius V. durch Verwerfung mehrerer Sätze des Bajus (D. 911—913). — Die Begierdtaufe ist aber kein Sakrament, denn es fehlt ihr das äußere Zeichen und die Wirksamkeit *ex opere operato*. Sie muß das Verlangen nach der Wassertaufe in sich schließen, wenigstens *implicite*.

II. Die Wassertaufe kann ferner ersetzt werden durch die sogenannte Bluttaufe (*baptismus sanguinis*) d. h. durch die geduldige Ertragung des Todes oder einer tödlichen Verwundung um des wahren Glaubens oder um der Übung einer christlichen Tugend willen. Die Bluttaufe können Kinder und Erwachsene empfangen. Letztere müssen aber den übernatürlichen Glauben und wenigstens unvollkommene Reue haben. — Die rechtfertigende Kraft der Bluttaufes ist angedeutet Matth. 10, 32. Mark. 8, 35. Joh. 15, 13. Sie ist gelehrt von den Vätern und bezeugt durch die Praxis der Kirche, welche für die Märtyrer nie gebetet oder das Opfer dargebracht, sondern sie im Gegenteil als Heilige verehrt hat, auch wenn sie noch nicht getauft waren. Darum muß das Martyrium auch alle zeitlichen Strafen tilgen und nach göttlicher Anordnung *ex opere operato* wirken. — Ein eigentliches Sakrament ist aber auch die Bluttaufes nicht, weil sie eben kein ordentliches, von Christo eingesetztes Gnadenmittel ist.

§ 22. Das Los der ohne Taufe sterbenden Menschen.

I. Alle diejenigen, welche sterben ohne die Wassertaufe und ohne jegliches Ersatzmittel derselben, können, wenn sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind, nach der strengeren thomistischen Ansicht nicht selig werden, sie gehen vielmehr verloren, da ihnen ja

vollkommene Liebe und Reue, also eine Art Begierdtaufe möglich war und ist und zwar zu allen Zeiten.

Eine mildere Ansicht dagegen lehrt, sie seien in dem Falle, daß sie keine oder nur läßliche persönliche Sünden begangen und von dem Gebote der vollkommenen Gottesliebe ohne eigene Schuld nichts gewußt haben, den unmündigen Kindern gleich zu achten.

II. Bezüglich des ewigen Schicksals der Kinder, welche gestorben sind und sterben ohne Taufe und ohne jedes Ersatzmittel derselben, gibt es verschiedene Meinungen:

1. Augustinus lehrt stellenweise, solche Kinder seien nicht nur vom Himmel ausgeschlossen, sondern auch verurteilt zu den positiven Strafen der Hölle, wenn auch nur zum geringsten Grad dieser Strafe. Im folgten nur wenige Theologen.

2. Bellarmin und andere meinten, solche Kinder seien ausgeschlossen vom Himmel, sie fühlten auch diesen Verlust schmerzlich, hätten aber keine weiteren positiven Strafen zu erleiden.

3. Die gewöhnliche Ansicht der Theologen geht dahin, daß solche Kinder zwar von der übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen seien, daß sie aber diesen Verlust nicht schmerzlich empfänden, auch keine weiteren positiven Strafen zu ertragen hätten, sondern einer gewissen natürlichen Seligkeit sich erfreuten in einem Mittelstande zwischen Himmel und Hölle, dem sogenannten limbus infantium. Diese Ansicht entspricht am besten der Liebe und Güte Gottes und ist auch indirekt in Schutz genommen in der Bulle Auctorem fidei (D. 1389).

4. Manche Theologen meinten, auch solche Kinder könnten auf irgend eine Weise doch noch zur übernatürlichen Seligkeit gelangen, sei es auf ordentliche Weise durch das Gebet und die Begierdtaufe der Eltern (so Cajetan), sei es auf außerordentliche Weise durch das Flehen der Eltern (so Verjon, Gabriel Biel und andere), sei es dadurch, daß sie im letzten Augenblicke ihres Lebens zum aktuellen Vernunftbewußtsein gelangen und dann wenigstens die Begierdtaufe empfangen können (so Klee und andere), sei es dadurch, daß ihr Tod sie mit Christi Leiden verbinde und verähnliche (so Schell). Alle diese Meinungen aber dürften aus gewichtigen Gründen unhaltbar sein.

B. Das heilige Sakrament der Firmung.

Literatur. J. A. Orsi, De chrismate confirmatorio (1733). Gerbert, De sacram., praesertim confirmatione (1764). C. Vitasse, Tract. de confirmatione (1738). H. Welz, Das Sakrament der Firmung (1847). B. Nepešny, Die Firmung (1869). M. Heimbucher, Die Firmung (1889). Janssens, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique (1888). Fr. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt (1906).

§ 23. Name, Begriff und göttliche Einsetzung der Firmung.

I. Das zweite Sakrament heißt gewöhnlich confirmation, verdeutsch Firmung, griechisch *βεβαίωσις* (vgl. 2. Kor. 1, 21). Dieser

Name ist deshalb ganz besonders passend, weil er die hauptsächlichste Wirkung unseres Sacramentes andeutet und der Spendungsformel desselben entnommen ist. Andere Namen sind: Handauflegung, Salbung, Siegel, Besiegelung, Vollendung, Gabe des Geistes u. s. w.

II. Die Firmung ist, physisch betrachtet, die Salbung mit Chrisma auf der Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes unter Aussprechen bestimmter Worte; metaphysisch betrachtet ist sie jenes Sacrament des neuen Bundes, in welchem dem Getauften der hl. Geist mitgeteilt wird zur Befestigung des Glaubens und zur Stärkung für das unerschrockene und standhafte Bekenntnis desselben.

III. Daß der Ritus der Firmung ein wahres und eigentliches Sacrament sei, leugneten insbesondere die Protestanten. Es ist aber definierte Glaubenslehre (Trident., Sess. VII, de confirm. can. 1 und 2; auch die den Waldensern vorgelegte professio fidei und die professio Michaelis Palaeologi).

1. Schon die Propheten weißagten für den neuen Bund eine neue, überströmende Geistesausgießung (Ezech. 36, 25 ff. Joel 2, 28 ff.). Christus verhieß den hl. Geist oftmals seinen Jüngern (Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 13. Luk. 24, 49. Apg. 1, 5. 8), aber auch allen Gläubigen (Joh. 7, 38—39). Die Mittheilung des Geistes sollte sich angemessenerweise nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich sichtbar vollziehen. Das geschah zuerst am Pfingstfeste (Apg. 2). Petrus verhieß (Apg. 2, 38) denen den heiligen Geist, die sich taufen lassen würden. Die Apostel erteilten auch wirklich den heiligen Geist durch Handauflegung (Apg. 8, 14—17; 19, 5—6). Paulus erinnert (2. Kor. 1, 21—22. Ephes. 1, 13. Hebr. 6, 2 und 4) nicht undeutlich an die Gnade, welche die Gläubigen durch die Firmung empfangen hatten.

Wenn die Protestanten einwenden, die Geistesmittheilung von seiten der Apostel habe nur charismatische Wirkungen gehabt, diese seien später nicht mehr notwendig gewesen, und darum habe auch die Handauflegung aufgehört, so ist zu sagen: Allerdings waren in der ältesten Zeit vielfach auch charismatische Wirkungen mit der Geistesmittheilung verbunden, aber keineswegs ausschließlich solche, sondern auch heiligende Gnaden, und bei sehr vielen Christen wurden überhaupt nur die letzteren gewirkt.

2. Der Traditionsbeweis setzt sich zusammen aus einer Reihe von Väternstellen, aus einer Menge älterer Konzilsbeschlüsse hinsichtlich der Firmung, aus verschiedenen altchristlichen Inschriften, aus der übereinstimmenden Lehre aller morgenländischen Kirchen mit der abendländischen und aus der ständigen Praxis der Kirche. — Wenn die Väter Handauflegung und Taufe öfter als eine Gesamthandlung darstellen, so liegt der Grund darin, daß damals beide Sacramente meistens miteinander gespendet wurden.

§ 24. Das äußere Zeichen der Firmung.

I. Es bestehen hier zunächst hinsichtlich der näheren Materie vier theologische Meinungen: Einige halten die Handauflegung allein für wesentlich, andere die Salbung allein, wieder andere die Handauflegung oder die Salbung, noch andere die Handauflegung und die Salbung zusammen genommen. Diese letztere Ansicht darf praktisch allein maßgebend sein und ist auch theoretisch, wie es scheint, allein haltbar; denn aus den Quellen des Glaubens scheint hervorzugehen, daß sowohl eine Salbung als auch eine Handauflegung zum Wesen der Firmung gehört. Gemeint ist aber nicht eine von der Salbung getrennte Handauflegung, wie sie beim Beginn des ganzen Firmungsaktes geschieht, sondern die in dem vorschriftsmäßigen Vollzuge des Firmungsaktes eingeschlossene und mit ihm ohne weiteres gegebene Handauflegung.

II. So gewiß die Salbung wesentlich ist für die Firmung, ebenso gewiß muß als entferntere Materie derselben der Chrisam bezeichnet werden. Dieser Chrisam muß vorher vom Bischof geweiht sein und zwar einer wahrscheinlichen Meinung zufolge sogar behufs Gültigkeit der Firmung.

III. Die Form der Firmung können nur jene Worte sein, welche der Bischof bei der handauflegenden Salbung spricht. Es haben diese Worte im Laufe der Zeiten vielfach gewechselt. Zur Gültigkeit ist notwendig, daß in irgend einer Weise die Mitteilung des Geistes oder die Besiegelung in Christo durch sie ausgedrückt wird.

§ 25. Die Wirkungen der Firmung.

Die Firmung wirkt:

1. An sich Vermehrung der heiligmachenden Gnade, deren Ertheilung aber höchstens per accidens,

2. eine besondere geistige Stärkung (robur spiritus), um den Glauben standhaft zu bewahren und zu bekennen. Durch sie wird der Getaufte ausgerüstet mit der Kraft des hl. Geistes (Luk. 24, 49. Apg. 1, 8). Er wird zum vollen Christen (vgl. Apg. 8, 16). Es wird ihm das Siegel der Erlösung aufgedrückt und das Unterpfand des Geistes verliehen (vgl. Eph. 1, 13—14. 2. Kor. 1, 22; 5, 5).

Gewöhnlich erklärt man diese Wirkung der Firmung näher dahin, daß man die sieben Gaben und die zwölf Früchte des hl. Geistes (vgl. Gal. 5, 22 ff.) vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich als Wirkungen der Firmung darstellt.

3. Einen unauslöschlichen Charakter, der den Gefirmten als Streiter Christi kennzeichnet und zum standesgemäßen Vorkämpfer des christlichen Glaubens mit allen Rechten und Pflichten eines solchen einweihet.

4. In den ersten Zeiten des Christentums waren auch verschiedene Charismen Wirkungen der Firmung; diese wurden später seltener, sind aber sporadisch immer vorgekommen.

§ 26. Der Spender der Firmung.

I. Ordentlicher Spender ist der Bischof und nur der Bischof. Das ist Glaubenslehre (Trident., Sess. VII, de conf. can. 3). Es ergibt sich aus der Schrift (Apg. 8, 14 ff.; 19, 6), aus der Lehre der Väter und aus verschiedenen älteren Synoden. — Der Bischof kann aber gültig firmen, auch wenn er schismatisch oder häretisch geworden ist. Das ergibt sich daraus, daß die Gültigkeit eines Sakramentes unabhängig ist vom wahren Glauben des Spenders. Wenn es heißt, daß einige ältere Päpste und Partikularsynoden die von häretischen Bischöfen erteilte Handauslegung für ungültig erklärten und sie wiederholen ließen, so ist unter dieser Handauslegung vielleicht nur ein Ritus der Wiederaufnahme in die Kirche zu verstehen. Wäre darunter die Firmung verstanden, so müßten jene Päpste und Konzilien allerdings eines Irrtums geziehen werden.

II. Außerordentlicher Spender der Firmung ist jeder Priester, der dazu gehörig bevollmächtigt ist. Dies ward zwar von einigen Theologen geleugnet, folgt aber mit Notwendigkeit aus der ganzen kirchlichen Praxis. In der morgenländischen Kirche wird seit alter Zeit die Firmung in Verbindung mit der Taufe vom Priester erteilt, und es ward diese Firmung stets für gültig gehalten. Auch im Abendlande finden sich verschiedene Beispiele, daß Priester mit Erlaubnis und Gutheißung des Papstes firmten.

III. 1. In der morgenländischen Kirche geht die Vollmacht zu firmen unmittelbar vom Bischof aus, im Abendland kann jetzt nur mehr der Papst zur Firmung bevollmächtigen, da ihm dieses Recht etwa seit dem 9. Jahrhundert ausschließlich reserviert ist.

2. In der Firmung durch den Priester findet ein ganz eigenartiges ineinandergreifen der kirchlichen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt statt. Weil die Firmung wegen ihres Charakters in der Mitte steht zwischen Taufe und Priesterweihe, kann sie ordentlicherweise nur von jenen gespendet werden, welche die Fülle der Weihengewalt besitzen, von den Bischöfen. Die einfache priesterliche Gewalt reicht an sich dazu noch nicht aus. Der Priester bedarf aber, um gültig firmen zu können, nicht etwa einer besonderen Jurisdiktionsgewalt, aber auch kaum einer bloßen Erlaubnis des Papstes oder der Kirche. Es scheint dazu eine äußere Vollendung und Erhöhung seines Weihcharakters und zwar kraft päpstlicher Delegation notwendig, aber auch ausreichend zu sein.

§ 27. Der Empfänger der Firmung.

Die Firmung kann jeder Getaufte empfangen, ob mündig oder unmündig. Die Erfordernisse zum gültigen und würdigen Empfang ergeben sich aus dem früher (§ 12) Gesagten. — Der Empfang der Firmung ist nicht notwendig *necessitate medii*, aber nach vielen Theologen *necessitate praecepti* und zwar wohl *divini*. Es ist jedoch streitig, ob dieses Gebot überhaupt schwer verpflichtet, ob es den Menschen

an und für sich verpflichtet oder bloß per accidens, wenn zum Beispiel jemand schwere Versuchungen gegen den Glauben hätte, wenn er durch Unterlassung großes Ärgernis gäbe, wenn er sie aus eigentlicher Verachtung unterließe.

C. Das allerheiligste Sakrament der Eucharistie.

Literatur. Bessarion, De ss. Eucharistia et quibus verbis Christi corpus conficiatur. Bellarmin, De Sacram. Eucharistiae. J. de Lugo, Tract. de sacram. Eucharistiae. Du Perron, Traité du Sacrament de l'Eucharistie (1620). Franzelin, De ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio (4. ed. 1887). Rosset, De Eucharistiae mysterio (1876). Einig, Tract. de ss. Eucharistiae mysterio (1888). Jourdain, La sainte Eucharistie, 2 vols (1897). Lahousse, Tract. de ss. Eucharistiae mysterio (1899). Gasparri, Tract. canonici de ss. Eucharistia (1897). Cappellazzi, L'Eucaristia come sacramento et come sacrificio (1898). Haß, Abendmahllehre (1871). Menne, Das allerheiligste Sakrament des Altars als Sakrament, Opfer und Kommunion (3 Bde. 1873 ff.). — Das geschichtliche Moment ist besonders behandelt in dem Werke La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie. Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte Bd. 1—4.

§ 28. Begriff, Erhabenheit und Namen der Eucharistie.

I. Die Eucharistie ist im allgemeinen jenes erhabene Mysterium des neuen Bundes, in welchem Jesus Christus unter den Gestalten des Brotes und Weines wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist, um sich den Gläubigen als Seelenspeise hinzugeben und das blutige Opfer des Kreuzes auf unblutige Weise zu erneuern. Vor allen anderen Sakramenten hat die Eucharistie voraus, daß sie

1. den Urheber der Gnade selbst enthält,
2. auch vor und nach Genuß oder Empfang eine heilige Sache, nämlich Christus in sich schließt,
3. daß bei ihr die Materie substantziell umgewandelt wird,
4. daß sie nicht bloß Sakrament, sondern zugleich Opfer ist (Trident., Sess. XIII, cap. 3).

Die Eucharistie ist darum der Gipfelpunkt des sakramentalen Systems und in der gegenwärtigen Weltordnung in gewissem Sinn Grundlage, Voraussetzung und Bedingung aller übrigen Sakramente.

II. Die Eucharistie ist neben Trinität und Menschwerdung das dritte große Geheimnis unseres Glaubens und steht mit den beiden anderen großen Geheimnissen in mannigfachster und innigster Verbindung. Wie die Incarnation die innere Mitteilung der göttlichen Natur nach außen fortsetzt und nachbildet, so ist die Eucharistie die reale und universelle Fortführung der Menschwerdung. Durch sie soll die reale Einheit des Gottessohnes mit allen Menschen vollendet und besiegelt, sollen alle Menschen dem Sohne Gottes vollkommen einverleibt werden, um so der göttlichen Natur teilhaft und eben dadurch beseligt zu werden. Alle sollen durch sie göttliches Leben erhalten durch wesenhafte Vereinigung mit dem Sohne Gottes. Alle sollen ferner als Glieder Christi auch sein göttliches Opfer fortsetzen.

III. Der Name „Eucharistie“ leitet sich ab von der Dankagung, mit welcher Christus das letzte Abendmahl einleitete (Matth. 26, 26 ff.). Man bezeichnede schon sehr frühe die ganze Liturgie mit dem Opfer als Eucharistie, insoferne sie eben die denkbar vollkommenste Dankagung gegen Gott einschließt. — Die Eucharistie hat noch verschiedene andere Namen, welche einzelne Seiten und Beziehungen derselben ausdrücken, zusammengenommen aber einen ziemlich vollständigen Begriff von ihr geben. Sie heißt Brot schlechtthin, Brotbrechung, Himmelsbrot, Brot der Engel, Abendmahl, Leib des Herrn, Fronleichnam, Allerheiligstes, Tisch des Herrn, Altarssakrament, Kommunion, Viaticum u. s. w.

IV. Gemäß dem Gesagten ist die Eucharistie ein Sakrament und zugleich ein Opfer. Grundlegend aber für die Erhabenheit des eucharistischen Sakramentes wie des eucharistischen Opfers ist die wesenhafte Gegenwart Christi. Darum kann die ganze Lehre von der Eucharistie passend eingeteilt werden in die Lehre von der Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein überhaupt, in die Lehre vom Altarssakrament im engeren Sinn und in die Lehre vom Altaropfer.

I. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie.

§ 29. Die Realität der eucharistischen Gegenwart Christi.

I. Irrtümer: 1. Auf Grund ihrer christologischen Irrtümer mußten die Doketen und Nestorianer zur Leugnung der realen Gegenwart des Gottmenschen in der Eucharistie kommen.

2. In den Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jahrhunderts handelte es sich nicht um die wirkliche Gegenwart Christi überhaupt, sondern vielmehr um das Verhältnis des sakramentalen Leibes Christi zu seinem natürlichen Leib, ferner um das Verhältnis des ersteren Leibes zu seinem mystischen Leib und zu den sakramentalen Gestalten. Irrige Ansichten über die Eucharistie hatte aber Skotus Erigena.

3. Im 11. Jahrhundert leugnete Berengar die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Ihm folgten verschiedene mittelalterliche Sekten, vielleicht auch Wiclef.

4. Zwingli und andere lehrten, Brot und Wein seien nur ein Symbol des Leibes und Blutes Christi. Calvin lehrte, im Augenblick des Genusses finde bei den Prädestinierten mittels des Glaubens ein innerer, geistiger Empfang des Leibes und Blutes Christi statt, während Christus selbst im Himmel bleibe. Luther lehrte, Christus sei wie seiner Gottheit, so auch seiner Menschheit nach allgegenwärtig, auf wirksame Weise aber werde er nur gegenwärtig unter den Gestalten von Brot und Wein im Augenblicke des Genusses. Osiander hielt fest, die Brot- und Weinsubstanz werde hypostatisch vereinigt mit der verklärten Leibes- und Blutsubstanz Christi; seine Theorie heißt Impanationslehre.

II. Es ist Glaubenslehre, daß Christus in der Eucharistie wahrhaft, nicht bloß symbolisch, wirklich, nicht bloß im Glauben der Christen, und wesentlich, nicht bloß der Kraft oder Wirksamkeit nach gegenwärtig ist (Trident., Sess. XIII, cap. 1. can. 1). Das lehrt

1. die Schrift, und zwar

a) in den Verheißungsworten des Abendmahls (Joh. 6, 27—60). Der Herr weist das wunderbar gesättigte Volk auf eine höhere Speise hin, die ewiges Leben wirke, und zwar nennt er Vers 27—47 sich selber bildlich Speise und Trank, welche genossen werden durch den Glauben an ihn. Von Vers 48 an aber bezeichnet er sein eigenes Fleisch und Blut als Speise und Trank im eigentlichen Sinn. Das ergibt sich aus dem Wortlaut seiner Rede, ferner daraus, daß die Worte bildlich genommen, keinen Sinn mehr hätten, daß die Juden und die Jünger seine Worte wörtlich verstanden, ohne daß der Herr seine Rede widerrief, daß die Einsetzungsworte damit übereinstimmen und daß die Väter und Cregeten mit ganz wenigen Ausnahmen die Rede Jesu buchstäblich verstanden, auch Trident., Sess. XIII, cap. 2.

b) Gemäß den Einsetzungsworten der Eucharistie (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19—20. 1. Kor. 11, 23—25) ist das vom Herrn Dargereichte sein Fleisch und sein Blut. Es muß am wörtlichen Sinn festgehalten werden, weil weder der Kontext, noch der Inhalt der Worte eine bildliche Auffassung fordert.

2. Die Tradition, und zwar

a) die Väter, welche von Ignatius an die wahre Gegenwart Christi in der Eucharistie bezeugen. Wenn manche die Eucharistie *signum, figura, symbolum, memoria* des Leibes und Blutes Christi nennen, so wollen sie Brot und Wein nur als Zeichen des substantiell anwesenden Fleisches und Blutes Christi hinstellen, nicht aber als Zeichen des abwesenden Christus, wie die Reformatoren meinten. Wenn andere sagen, es sei nicht der aus Maria geborene Leib da, so ist dies nur zu beziehen auf den äußeren Zustand, nicht auf das Wesen. Wenn sie sagen, Christus werde nicht corporaliter genossen, so weisen sie damit entweder die roh materialistische Auffassung der Rapharnaiten ab, oder sie haben den würdigen, fruchtbringenden Empfang im Auge.

b) Dasselbe sprechen aus alle morgenländischen und abendländischen Liturgien; es wird bestätigt durch manche Vorwürfe der Heiden, durch die Arkandisziplin, durch viele Hinweise in den Katakomben.

3. Die Kirche hat die wirkliche Gegenwart Christi gelehrt z. B. zu Ephesus im Schreiben an Nestorius, dann zu Nicäa (787), gegen Berengar (1079, D. 298), auf dem 4. Laterankonzil (D. 357), zu Konstanz (D. 477—479. 560—562), zu Florenz (D. 593. 606) und besonders auf dem Tridentinum.

§ 30. Die Gegenwärtigsetzung Christi durch Wesenswandlung.

I. Zum Dogma von der Gegenwart Christi überhaupt kommt nach katholischer Lehre noch das weitere Dogma hinzu, daß Christus gegenwärtig gesetzt wird durch Wesenswandlung (transsubstantiatio), d. h. nach der Umschreibung des Trident., Sess. XIII, cap. 4. can. 2 durch eine wunderbare und einzigartige conversio der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi, wobei nur die Gestalten oder die species des Brotes und Weines bleiben. Eine solche Wesenswandlung lehrt

1. implicite die Schrift überall, wo sie die Gegenwart Christi überhaupt lehrt. Wenn nämlich Christus sagt: „Das ist mein Leib,“ so wollte und konnte er damit nur sagen: Was bisher Brot gewesen, was euch noch als Brot erscheint, ist nicht mehr Brot, sondern mein Leib, ist also etwas geworden, was es vorher nicht war. Es hat aufgehört, Brot zu sein, ist mein Fleisch geworden. Unmöglich kann der Sinn der sein: Dies enthält meinen Leib, was soviel wäre als: Dies ist Brot und zugleich mein Leib.

2. Die Väter und Liturgien sagen oft, daß Brot und Wein Fleisch und Blut Christi werden, daß sie in dies umgewandelt werden. Sie gebrauchen hierfür die Ausdrücke *γίνεσθαι, μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταποίησις, μεταστοιχείωσις*, transferri, converti, conversio, commutatio, transelementatio, seit dem 12. Jahrhundert auch transsubstantiatio.

3. Die Kirche lehrt die transsubstantiatio auf dem vierten Laterankonzil (D. 357), dann in der Confessio Michaelis Palaeologi (D. 388), mittelbar zu Konstanz gegen Wilef und Fuß (477—478. 560—562), besonders zu Trient. Der Ausdruck transsubstantiatio ist vom Tridentinum selbst (Sess. XIII, cap. 4) und später in der Bulle „Auctorem fidei“ gegen die Synode von Pistoja in Schutz genommen worden (D. 1392).

II. Zur Erklärung diene einstweilen folgendes: Nach aristotelisch-scholastischer Anschauung gibt es in der natürlichen Welt und Weltordnung

1. akzidentelle Wandlungen, d. h. Übergänge von einer akzidentellen Form in eine andere ohne Veränderung der Substanz;

2. substanzielle Wandlungen, und hier wieder Übergänge von einer substanziellen Form in eine andere, wobei die Materie dieselbe bleibt, oder Veränderungen der substanziellen Materie ohne Veränderung der substanziellen Form. In der natürlichen Weltordnung gibt es aber keine Wandlung der ganzen Substanz, der substanziellen Materie und der substanziellen Form in eine neue Substanz, speziell gibt es keine solche substanzielle Wandlung ohne alle Veränderung der akzidentellen Form, d. h. es gibt keine Transsubstantiation. Diese letztere darf nämlich nicht aufgefaßt werden als bloße Umwandlung der Form, wobei die Materie dieselbe bliebe,

aber auch nicht so, daß die Natur des Brotes bleibt und nur aufhört, Substanz zu sein, und nicht so, als ob die Substanz nur insofern verwandelt würde, als sie belebt wird durch die Seele Christi.

§ 31. Die Totalität der eucharistischen Gegenwart Christi.

I. Kraft der Konsekrationsworte (*vi verborum*) ist unter der Gestalt des Brotes unmittelbar nur die Leibessubstanz Christi und unter der Gestalt des Weines seine Blutsubstanz gegenwärtig, aber kraft des natürlichen und untrennbaren Zusammenhanges dieser Bestandteile mit den übrigen Bestandteilen Christi (*per concomitantiam, ex vi naturalis coniunctionis*) muß unter der Gestalt des Brotes auch seine Blutsubstanz, unter der Gestalt des Weines seine Leibessubstanz gegenwärtig sein und unter der Brotes- und Weinesgestalt seine Seele und seine Gottheit. Dies geht hervor aus den Einsetzungsworten, da ja Christus beim letzten Abendmahl ein lebendiger Christus war, in welchem Fleisch und Blut, Leib und Seele, Gottheit und Menschheit ungetrennt waren; es ist die ständige Überlieferung und definiert im Trident., Sess. XIII, cap. 3. can. 3.

II. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß Christus ganz nicht bloß unter beiden Gestalten, sondern auch unter jeder einzelnen der beiden Gestalten gegenwärtig ist (Trident., Sess. XIII, cap. 3. can. 3). Dasselbe ergibt sich ferner

1. aus der Schrift. Christus sagt: Wer das Brot ißt, genießt Christum (Joh. 6, 58—59). Der Apostel sagt (1. Kor. 11, 27): „Wer dieses Brot ißt oder den Kelch trinkt“ u. s. w.;

2. aus der Praxis der Kirche, wonach die Gläubigen nicht ausnahmslos und nicht zu jeder Zeit den Kelch empfangen, so nicht in der Krankheit und in der Gefangenschaft, wonach man ferner während der Fastenzeit an den fünf ersten Wochentagen nur die Liturgie der früher schon konsekrierten Gestalten feierte, wie bei uns noch am Karfreitag, wobei nur die species des Brotes aufbewahrt wurden.

3. Die Konzilien von Konstanz (D. 585) und Basel verwarfen die Lehre der Hussiten, daß die Kommunion unter beiden Gestalten notwendig sei; ihre Lehre wiederholt das Trident., Sess. XXI, cap. 1—3, die *Professio fidei Tridentinae* (D. 865), Gregor's XIII. u. s. w.

III. Nach Trident., Sess. XIII, cap. 3 und can. 3 ist es endlich Glaubenslehre, daß Christus auch in jedem Teile der Brotes- und Weinesgestalten, wenigstens nach geschעהner Trennung ganz zugegen sei. Dies erhellt

1. aus der Schrift. Christus konsekrierte das ganze Brot und den ganzen Wein und teilte dann erst beides aus. Offenbar empfing jeder Apostel den ganzen Christus;

2. aus der Überlieferung und der Praxis der Kirche, wonach stets die Gestalten nach der Konsekration getrennt und den einzelnen ausgeteilt wurden. — Daß in jedem Teile der Gestalten der ganze Christus gegenwärtig sei auch schon vor der Trennung, ist zwar nicht

definiert, aber theologisch gewiß; denn die Konsekration, nicht etwa die Trennung ist die Ursache seiner Gegenwart. Christus könnte unmöglich in jedem Teile auf Grund der Trennung gegenwärtig sein, wenn er es nicht schon wäre kraft der Konsekration.

§ 32. Die Permanenz der Gegenwart Christi in der Eucharistie.

I. Gegenüber Luther, nach welchem Christus in der Eucharistie bloß gegenwärtig ist in dem Augenblicke des Genusses, definiert Trident., Sess. XIII, can. 4, Christus sei nach geschעהner Konsekration gegenwärtig auch vor und nach dem Genuß; er sei in den konsekrierten Partikeln bleibend gegenwärtig. Diese hier definierte Permanenz der Gegenwart ergibt sich

1. aus der Schrift. Nach den Verheißungsworten ist die Eucharistie eine Speise. Eine solche ist schon vor dem Genuß da. Nach den Einsetzungsberichten waren Fleisch und Blut Christi schon vor dem Genuße wirklich vorhanden;

2. aus der Überlieferung. Das konsekrierte Brot wurde aufbewahrt für die Kranken und Gefangenen; es durfte von den Gläubigen selbst mit nach Hause genommen werden. Es fanden missae praesanctificationum statt, und es wurden seit alter Zeit verschiedene Bestimmungen gegeben über die Behandlung und Aufbewahrung der Eucharistie.

3. Weil an Stelle der Brotsubstanz durch die Wandlung der Leib Christi tritt, so ist derselbe solange vorhanden, als ohne Wandlung die Brotsubstanz vorhanden bliebe.

II. Wegen der eucharistischen Permanenz Christi ist der katholische Tempel nicht nur eine Versammlungsstätte der Gemeinde, auch nicht eine bloße Kommunionstätte, sondern eine bleibende Wohnstätte des Gottmenschen oder ein Gotteshaus im wahrsten und vollsten Sinn des Wortes. Wie der Himmel das unsichtbare Gezelt ist, in welches der verklärte Gottmensch eingegangen ist, so ist der Altar das irdische, sichtbare Gezelt, in welches der Herr niedersteigt, um in sinnlicher Hülle unter uns zu wohnen, solange wir selbst noch in der Hülle des Fleisches bleiben. — Die Permanenz Christi ist auch die Grundlage des eucharistischen Kultes, wie derselbe in der abendländischen Kirche, abgesehen vom Opfer und von der Kommunion, sich entwickelt hat. Christus kann und muß nämlich in der Eucharistie wahrhaft angebetet werden (Trident., Sess. XIII, can. 6). Näherhin wird in der Eucharistie dasjenige angebetet, was das ganze Sakrament ausmacht, also Christus und die Gestalten, letztere selbstverständlich nicht direkt und an sich, sondern sofern sie Bestandteile des sakramentalen Seins des Gottmenschen sind.

§ 33. Materie und Form der eucharistischen Wandlung.

I. 1. Materie der Konsekration ist Weizenbrot und natürlicher Wein. Das ergibt sich

a) aus den Berichten über die Einsetzung der Eucharistie. Unter Brot verstand man in Palästina nur Weizenbrot; besonders beim Paschamahle war nur solches in Gebrauch. Den verwendeten Wein nennt Christus selbst (Matth. 26, 29) Erzeugnis des Weinstockes.

b) Dazu kommt die beständige Überlieferung und die Lehre der Kirche auf dem vierten Laterankonzil (D. 357), dem Decr. pro Arm. (D. 593) und dem Trident., Sess. XIII; XXI; XXII.

2. Für die Gültigkeit der Konsekration ist es gleichgültig, ob das Weizenbrot ungesäuert oder gesäuert ist. Das ist definiert vom Florentinum (D. 587) und in der Professio fidei Gregor's XIII. (D. 869) und Urbans VIII. (D. 874) gegenüber den schismatischen Griechen, welche seit Michael Cärolareus vielfach sogar die Gültigkeit der Konsekration mit ungesäuerten Broten bestritten. — Man stritt zunächst darüber, ob Christus selbst gesäuertes oder ungesäuertes Brot beim Abendmahl verwendet habe. Dieses hängt wiederum ab von der Frage, ob er das Ostermahl am gesetzlichen Tage oder vor demselben hielt. Gewöhnlich wird ersteres angenommen. Die lateinische Kirche hatte auch vielleicht stets ungesäuertes Brot, die griechische bald das eine, bald das andere. Dem Weine wird Wasser beigemischt, weil Christus selbst zweifellos solches getan; die ältesten Väter und Liturgien bezeugen es. Das Tridentinum verteidigt diese Praxis (Sess. XXII, cap. 7. can. 9). Dieses Wasser wird wohl zuerst in Wein aufgelöst und dann mittelbar in Christi Blut verwandelt.

II. 1. Eine weitere Streitfrage zwischen Griechen und Lateinern betrifft die wesentliche Form der eucharistischen Wandlung. Seit Michael Cärolareus lehrten die schismatischen Griechen, daß nicht die Einsetzungsworte die Wandlung bewirken, sondern entweder

a) diese Worte in Verbindung mit der sogenannten Epiclesis (*ἐπίκλησις*), das ist der auf die Einsetzungsworte folgenden Anrufung des heiligen Geistes, daß er herabsteigen und Brot und Wein wandeln möge, oder

b) die Epiclesis allein. — Auf dem Konzil zu Florenz erklärten die griechischen Bischöfe, durch die Einsetzungsworte geschehe die Wandlung; nach ihrer Rückkehr traten sie meist zum Schisma zurück und erklärten die Epiklesis für die allein wesentliche oder wenigstens für die mitwesentliche, ergänzende Form der Konsekration. Auch in der lateinischen Kirche meinten einzelne, die Einsetzungsworte als solche genühten nicht, es müsse wenigstens alles gebetet werden von „Qui pridie“ oder „Quam oblationem“ an. Diese Gebete hätten eine alleinwesentliche oder eine mitwesentliche Bedeutung.

2. Allein es ist theologisch gewiß, ja fidei proximum, daß die Konsekration bewirkt wird durch die vom Priester wiederholten Einsetzungsworte Christi. Wie die reale Gegenwart Christi zum erstenmal zustande kam, so sollte sie immer zustande kommen. Die Väter legen den Worten Christi konsekratorische Kraft bei. Die Epiklesis aber besteht aus Gebeten der Kirche, die in den verschiedenen Liturgien

sehr verschieden sind. Nach den Worten: „Das ist mein Leib“ wird in allen Liturgien der latrische Kult geübt. Das Florentinum hat zwar diesen Punkt nicht in das Unionsdekret aufgenommen; daß aber die Einsetzungswörter die wesentliche Form seien, lehrt das *Decretum pro Armenis* (D. 593), es ist nahe gelegt im Trident., Sess. XIII, cap. 3, gelehrt in den Rubriken des Missale, im römischen Katechismus und indirekt in einem Schreiben Pius' VII. an den Patriarchen der Melschiten.

3. Nach einigen neueren Theologen gehört die Epistlese zwar nicht zum Wesen der Konsekration, wohl aber in akzidenteller Weise zu deren Integrität. Man sagt aber besser mit Bessarion und anderen: Die Einsetzungswörter sind die Konsekurationsform und sie allein. Da sie aber nur Worte des Erlösers sind, so ruft nach denselben der konsekrierende Priester gemäß manchen Liturgien auch noch den heiligen Geist an, Brot und Wein zu wandeln, um dadurch auszusprechen, daß die Wandlung nicht bloß durch die Kraft des Erlösers, sondern auch des Vaters und des heiligen Geistes vollzogen wird. So ist die Epistlese ein in prefative Form gefaßter Kommentar über die Faktoren der Wesenswandlung, verbunden mit der Bitte, daß Christi Fleisch und Blut durch den heiligen Geist auch auf eine für Priester und Volk segensbringende Weise gegenwärtig und genossen werde.

§ 34. Spekulativ-theologische Entwicklung der Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die eucharistischen Gestalten.

I. Die sakramentale Gegenwart Christi ist ein Geheimnis, ja eine Summe, ein Komplex von Geheimnissen, indem jedes der dargestellten Momente dieser Gegenwart von der bloßen Vernunft nicht bewiesen und auch nach geschעהener Offenbarung nicht vollkommen begriffen werden kann, um so weniger als schon die Natur und das Wesen der körperlichen Substanz kaum je adäquat von der Vernunft erkannt wird. Aufgabe der Vernunft kann es hier nur sein, die innere Widerspruchsfreiheit der Glaubenswahrheit nachzuweisen, sie gegen Einwendungen zu verteidigen, durch Kongruenzgründe sie als wahrscheinlich herauszustellen, durch möglichst scharfe Bestimmung aller einschlägigen Begriffe sie möglichst ins Licht zu setzen und durch Analogien sie zu beleuchten.

II. Die Angemessenheitsgründe für die sakramentale Gegenwart Christi sind besonders folgende: Diese Gegenwart läßt alle Attribute Gottes im hellsten Lichte erstrahlen; sie gereicht zur Verherrlichung Christi; sie stellt die Vollkommenheit des neuen Bundes, die Erhabenheit der christlichen Religion in das hellste Licht; sie übt den Glauben, stärkt die Hoffnung, entflammt die Liebe.

III. Daß die Gegenwart Christi in der Eucharistie mit irgend einer anderen Glaubens- oder Vernunftwahrheit einen Widerspruch bilde, ist dann unmöglich, wenn dieselbe göttlich geoffenbart ist.

Das Erfahrungswissen kann ohnehin nicht feststellen, ob es außer den Erscheinungen der körperlichen Dinge noch eine übersinnliche, metaphysische Substanz derselben gebe. Die Vernunft vermag das Wesen und die Art und Weise der Gegenwart der Körper kaum adäquat zu erkennen, sie vermag aber die naturphilosophischen Voraussetzungen der Eucharistielehre als möglich, wenn vielleicht auch nicht als wirklich und notwendig zu beweisen.

IV. Zur Erklärung des Begriffes der Transsubstantiation kann man darauf hinweisen, daß uns in der geschöpflichen Welt fort und fort nicht bloß akzidentelle Wandlungen begegnen, sondern auch theilheitliche substanzielle Wandlungen, wie schon bemerkt (§ 30, II).

In sich ist die Wesenswandlung nicht zu fassen als Annihilation der Brotsubstanz, verbunden mit Kreation und Substitution der Leibesubstanz Christi an Stelle der Brotsubstanz. Die Wesenswandlung ist insofern eine Adduktion des Leibes Christi, als derselbe nach der Wandlung auf unseren Altären ist, während er es vorher nicht war. Man kann aber mit vielen Theologen noch weiter sagen, die Wesenswandlung sei in gewissem Sinne auch Reproduktion des Leibes Christi, derselbe werde kraft der Konsekration wahrhaft hervorgebracht, wie die Väter und Liturgien oftmals sagen, zwar nicht nach seinem Sein schlechthin, sondern nach seinem sakramentalen Sein. Insofern ist dann die Wesenswandlung eine Fortsetzung der Inkarnation und hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Schöpfung.

V. Wenn Christus ganz im ganzen und ganz in jedem Teile der Gestalten, wenn er zugleich im Himmel und auf Erden an vielen Orten gegenwärtig ist, so muß eine gewisse Multilokation, genauer multipraesentia seines Leibes angenommen werden. Christi Leib ist ferner gegenwärtig nicht bloß mit der Substanz, sondern auch mit allen wesentlichen Akzidenzien, besonders mit der Quantität, und zwar nach der allein haltbaren Ansicht als wahrer, organisierter Leib mit innerlich voneinander verschiedenen Teilen. Folglich darf keine gegenseitige Undurchdringlichkeit und Resistenz der einzelnen Teile und Organe seines Leibes gegeneinander bestehen. Dies alles ist nur möglich, wenn der Leib Christi nicht in Weise eines räumlich ausgedehnten und räumlich umgrenzten Körpers, nicht localiter im gewöhnlichen Sinne gegenwärtig ist, wenn die mit seiner Substanz allerdings gegebene Quantität nur die sogenannte *extensio interna*, d. h. die bestimmte Ordnung und Gliederung der Teile in bezug auf das Ganze besitzt, nicht auch die *extensio externa*, d. h. die Ausdehnung im Raum, das natürliche äußere Verhältnis der einzelnen Teile des Körpers zu den einzelnen Teilen eines bestimmten Raumes. Da nämlich der Herr gegenwärtig wird durch die Wandlung der Substanz, nehmen auch die Dimensionen seines Leibes die Gegenwartsweise der Substanz an und ist die ganze Quantität *per modum substantiae*, also auf unausgedehnte und un-

teilbare Weise gegenwärtig. Christi Leib ist folglich auch nicht gegenwärtig circumscriptive, wie sonst ein Körper, sondern in gewissem Sinne definitive, nach Art der Geister, überirdisch, pneumatisch, sakramental. Der sakramentale Christus kann darum auch nicht lokal im gewöhnlichen Sinne bewegt werden und ist insofern leidensunfähig, als er von anderen Dingen keine Einwirkungen erfahren kann.

VI. Nach der Wesenswandlung bleiben noch die vom Leib und Blute Christi verschiedenen species zurück, unter welchen Fleisch und Blut Christi verborgen sind (Trident., Sess. XIII, can. 2). Diese Gestalten existieren insofern jetzt absolut, als sie die von Natur aus ihnen eigenen Substanzen nicht mehr besitzen. Sie sind nicht etwa ein bloßer Schein, haben vielmehr objektive Realität. Nach den Scholastikern sind das Zurückbleibende die Akzidenzien der Brot- und Weinsubstanz und auch diese Bezeichnung ist in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen (vgl. 1. und 2. propos. des Witlef, D. 477—478 und Catechismus Rom.). Zwischen den Gestalten und dem Fleisch und Blut Christi besteht eine ganz eigentümliche Verbindung, kraft deren auch die Gegenwart Christi aufhört, wenn die Gestalten aufgelöst werden. Es tritt alsdann diejenige substantielle Materie ein, welche entstehen würde, falls die Gestalten, ohne konsekrirt zu sein, korrumpiert würden, und damit verbindet sich die neue substantielle Form.

VII. Die Haupteinwendungen gegen die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi lauten:

1. Was für unsere Sinne, dem physikalischen und chemischen Stoffe nach Brot und Wein ist, das kann der Substanz nach unmöglich der Leib Christi sein, wenn nicht unsere Sinne uns vollständig täuschen sollen. Allein, ohne daß die Sinne täuschen, kann das, was den physikalischen Beschaffenheiten und chemischen Bestandteilen nach Brot ist, der übersinnlichen Substanz nach Fleisch Christi sein. Denn die physikalisch-chemischen Beschaffenheiten der sinnlichen Stoffe sind nur Erscheinung, Wirkung, Akzidens der metaphysischen Substanz.

2. Es gibt keinen Körper ohne räumliche Ausdehnung. Allein es ist zu unterscheiden die aktuelle und die virtuelle räumliche Ausdehnung; nur letztere ist wesentlich; erstere kann durch Gottes Allmacht suspendirt werden.

3. Es gibt kein Akzidens ohne Subjekt. Allein wenn schon eine geschöpfliche Ursache Trägerin der Akzidenzien sein kann, dann kann dies auch Gott, die erste Ursache.

4. Ein Körper kann nicht zugleich an mehreren Orten sein. Allein es ist zu unterscheiden die Wesenheit des Körpers und sein äußeres Verhältnis zum Raume. Letzteres kann vervielfältigt werden ohne Vervielfältigung der ersteren.

5. Eine Wesenswandlung ist unmöglich. Allein sie wäre nur dann unmöglich, wenn die ganze Welt oder wenigstens die Körper-

welt gar keine oder nur eine einzige Substanz wäre, nicht aber, wenn jedes körperliche Wesen seine eigene Substanz hat.

6. Die Reproduktion eines schon Seienden ist widersinnig. Allein Christus wird ja nicht in sich selbst, sondern nur nach seinem sakramentalen Zustand hervorgebracht.

7. Ein und derselbe Körper kann nicht zugleich kontradiktorischen Gegensätzen unterliegen. Allein der sakramentale Christus hat einerseits die ihm eigenen Attributen, andererseits ist er gehüllt in die Gestalten des Brotes und Weines.

II. Die Eucharistie als Sakrament.

§ 35. Einsetzung und Begriff des Altarssakramentes.

I. Christus wird in der Eucharistie fort und fort gegenwärtig, damit wir unter den sinnlichen Gestalten von Brot und Wein nach Art einer natürlichen Speise ihn genießen sollen. Es fragt sich nun zunächst, ob und inwiefern dieser Genuß des Fleisches und Blutes Christi der Empfang eines eigentlichen Sakramentes oder ein gemäß der Einsetzung Christi ex opere operato wirksames Zeichen einer heiligenden Gnade ist. Darauf ist zu sagen:

Wir finden bei der Eucharistie alle Elemente eines Sakramentes überhaupt, ein sichtbares Zeichen, nämlich die Gestalten von Brot und Wein, eine unsichtbare Gnade, Fleisch und Blut Christi, bestimmt zur Seelenspeise der Gläubigen, endlich die Einsetzung durch Jesus Christus — Daß die Eucharistie verschieden ist von allen übrigen Sakramenten, ist schon früher (§ 28, I) gesagt worden. Aus dem dort Vorgetragenen ergibt sich auch eine weitere Eigentümlichkeit der Eucharistie. Während nämlich alle übrigen Sakramente nur in einer vorübergehenden Handlung bestehen, so daß Werden, Sein und Empfang derselben zusammenfallen, sind bei der Eucharistie Werden oder Vollzug, Sein oder Fortbestand und Spendung bzw. Empfang, wenn auch auf einander bezogen, so doch auseinander zu halten.

II. Faßt man die Eucharistie speziell in ihrem Fortbestand als res permanens ins Auge, so ist sie das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein zur geistigen Nahrung und Stärkung. Die Konsekration ist in diese Begriffsbestimmung nicht aufgenommen, weil sie unmittelbar nicht eine die Seele heiligende Gnade bewirkt. Das Altarssakrament im eigentlichen Sinne bilden auch nicht die Gestalten allein, ferner nicht Fleisch und Blut Christi allein, endlich nicht der Genuß der Gestalten als äußerer, mechanischer Vorgang. Das Altarssakrament bilden vielmehr die sichtbaren Gestalten und das unter ihnen enthaltene Fleisch und Blut Christi, indem diese bei ihrem Empfange die heiligende Gnade in der Seele bewirken.

III. Materie der Eucharistie bei ihrem Vollzuge sind Brot und Wein. Form sind dabei die Konsekrationsworte. Beim Empfang

oder bei der Spendung der Eucharistie liegt eine eigentliche Form ebenjowenig vor wie bei der Fortdauer derselben. Man kann hierbei auch von einer Materie im eigentlichen Sinne nicht reden; nur nach einer gewissen Analogie mit den übrigen Sakramenten kann man die Christum enthaltenden Gestalten *materia proxima*, Brot und Wein aber *materia remota* des Altarssakramentes nennen.

§ 36. Die Wirkungen des eucharistischen Sakramentes.

Literatur. M. Heimbucher, Die Wirkungen der hl. Kommunion (1884).

I. Die Eucharistie ist eine Speise, näherhin eine Seelenspeise, eine geistliche Speise. Sie ist deshalb das für die Seele, was die irdische Speise und der irdische Trank für den Leib, nur mit einem wesentlichen Unterschiede. Während nämlich die irdische Speise in die Substanz des Genießenden umgewandelt wird, verkörpert die geistige Speise der Eucharistie wegen ihrer unvergänglichen Natur umgekehrt den Genießenden in Bild und Gleichnis des Genossenen, in Christi Bild.

II. 1. Die Eucharistie ist an und für sich nicht bestimmt, um vom Tode der Seele zum Leben erst zu erwecken oder um Todsfünden erst zu erlassen, wie die Protestanten wollten, sondern vielmehr um das geistige Leben zu erhalten und zu nähren (1. Kor. 11, 27—28. Trident., Sess. XIII, cap. 7. can. 5).

2. Die Eucharistie bringt uns in eine ganz besonders innige, reale, mystische Vereinigung mit Christo und bewirkt eben dadurch die Erhaltung und Vollendung, die Nahrung und Mehrung unseres ganzen geistlichen Lebens (Joh. 6, 56—58. 1. Kor. 10, 27. 4. Lateranonzil, D. 357; Decr. pro Arm., D. 593; Trident., Sess. XIII, cap. 2. 8. can. 8). Unmittelbar mit dem Empfang der Kommunion findet eine physische Einigung statt mit den sakramentalen Gestalten und mit dem darin enthaltenen Christus. Diese rein physische Vereinigung ist aber noch nicht das Wesen der sakramentalen Union, bildet vielmehr nur die Voraussetzung der letzteren und könnte auch stattfinden ohne die letztere, z. B. bei Ungetauften, bei Toten, selbst bei Tieren. Beim würdig Kommunizierenden findet aber mit der körperlichen Vereinigung auch eine mystische Gnadenvereinigung, eine übernatürliche, geistige Union mit Christo statt durch die Liebe, in dem Sinn, daß die zuvor schon bestehende Gnadenunion der Seele mit Christo jetzt gekräftigt, gesteigert und vollendet wird. Die durch die Eucharistie bewirkte, besondere und höhere Union mit Christo schließt eine Nahrung und Mehrung aller schon vorhandenen Gnaden- und Tugendhabitus ein zugleich mit dem Anrechte auf die entsprechenden aktuellen Gnaden, und gerade in dieser Nahrung und Mehrung, Befestigung und Vollendung des ganzen Seelenlebens und speziell in der Steigerung der habituellen und in der Entzündung der aktuellen Liebe besteht die *gratia sacramentalis* der Eucharistie.

3. Mit der soeben aufgeführten sind viele andere Wirkungen verbunden, resultieren in gewissem Sinne aus ihr:

a) Die Eucharistie tilgt die lässlichen Sünden, wahrscheinlich sogar *ex opere operato*.

b) Sie bewahrt vor Todsünden, selbstverständlich nicht in unfehlbarer Weise.

c) Sie bewirkt die Beharrlichkeit in der Gnade und die Erlangung der Glorie, wird zum Unterpfand der künftigen Seligkeit.

d) Sie erfüllt die Seele mit himmlischer Süßigkeit und zugleich mit Lust und Freude zu allem Guten (vgl. Joh. 6, 59. Decr. pro Arm., D. 593; Trident., Sess. XIII, cap. 2).

e) Sie läßt auch zeitliche Strafen nach, im allgemeinen wohl nur *ex opere operantis*.

4. Die Eucharistie hat auch heilbringenden Einfluß auf den Leib des Kommunizierenden, und zwar indirekt, mittelbar durch ein Überströmen der beschriebenen geistlichen Wirkungen auf die Leiblichkeit, aber auch direkt und unmittelbar:

a) Sie mindert und schwächt die böse Begierlichkeit (Trident., Sess. XIII, cap. 8).

b) Sie verleiht ein besonderes Anrecht auf die glorreiche Auferstehung und vielleicht eine gewisse Gnadenhilfe zu ihrer Erlangung (Joh. 6, 55).

III. Die Art und das Maß der eintretenden Wirkungen sind im allgemeinen abhängig von der Art und dem Maße der subjektiven Disposition bei der Kommunion, aber auch von der Weise der Mitwirkung nach der Kommunion. Damit der Kommunizierende irgend eine Frucht erlangt, ist nur gefordert, daß kein obex vorhanden ist. — Unter gleichen Verhältnissen wirkt die Kommunion unter einer Gestalt soviel wie die unter zwei Gestalten. — Die Wirkungen treten ein, sobald man mit Recht sagen kann, die Gestalten seien genossen. Sehr wahrscheinlich steigern sie sich, solange die Gestalten vorhanden, wenn in dieser Zeit neue Akte der Disposition oder der Andacht gesetzt werden.

§ 37. Der Minister der Eucharistie.

I. Weil bei der Eucharistie Vollzug und Ausspendung auseinander fallen, so ist auch ein zweifacher Minister derselben zu unterscheiden.

Minister *conficiens*, der die permanente Gnade dieses Sakramentes (Fleisch und Blut Christi) gegenwärtig setzt, ist nur derjenige, welcher gültig zum Priester ordiniert ist. Das entspricht ganz der Erhabenheit der Eucharistie und dem weiteren Umstand, daß dieselbe zugleich das Opfer des neuen Bundes ist, und es ist von den Vätern und der Kirche stets gelehrt worden (4. Laterankonzil, D. 357; die den Waldensern vorgeschriebene *Professio fidei*, D. 370; Decr. pro Arm., D. 593 und Trident., Sess. XXII, can. 2).

II. Auch bei der Austeilung der Eucharistie ist nur der Priester

minister ordinarius (Trident., Sess. XIII, cap. 8; Sess. XXIII, cap. 1). Wie in anderen Dingen, so kann aber auch bei Austeilung der Eucharistie der Priester sich vertreten lassen durch den Diakon, so daß dieser und nur dieser minister extraordinarius bei Spendung unseres Sakramentes ist. Er bedarf dazu aber der Erlaubnis des Bischofs oder Priesters, die nach der jetzigen Praxis nur im Notfall gegeben werden darf. — An und für sich könnte jeder mann das Sakrament gültig austheilen, weil die Spendung als solche zur Gültigkeit des Sakramentes nichts mehr beitragen kann.

§ 38. Der Empfänger der Eucharistie.

Das Altarssakrament kann nur ein Getaufter gültig empfangen. Ein Ungetaufter könnte es wohl materialiter, aber nicht sacramentaliter empfangen. Zum würdigen Empfang genügt nicht der Glaube, wie die Reformatoren wollten (Trident., Sess. XIII, can. 11). Es ist vielmehr dazu an sich der Gnadenstand notwendig. Jeder muß sich darum vorher selber prüfen und richten (1. Kor. 11, 27—29). Wird er sich dabei einer Todsünde bewußt, so muß er zuerst beichten. Eine vollkommene Reue würde nur genügen, wenn jemand momentan nicht beichten könnte, aber doch aus einem wichtigen Grunde sofort kommunizieren müßte (Trident., Sess. XIII, cap. 7. can. 11). Aber auch dann müßte er sobald als möglich beichten. Dazu soll noch eine spezielle Vorbereitung durch verschiedene Andachtsübungen kommen. Es ist aber nicht gefordert die reinste Liebe zu Gott und noch weniger eine regungslose Resignation im Sinne der Jansenisten und des Molinos (D. 1119. 1179. 1180).

§ 39. Die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie.

Es gelten hier folgende Sätze:

1. Der wirkliche Empfang der Eucharistie ist nicht notwendig *necessitate medii* (cf. Trident., Sess. VII, de baptismo can. 5; Sess. XIV, can. 6; Sess. XXI, cap. 4. can. 4). Man kann auch kaum sagen, sie müsse wenigstens *in voto* empfangen werden, um zur Rechtfertigung zu gelangen, oder ihr Empfang sei notwendig *in voto* oder gar *in re*, um in der Gnade beharren zu können. Wenn Augustinus, Innocenz I. und Gelasius I. die eine oder andere Art dieser Notwendigkeit gelehrt haben sollten, so sind sie in ihrer Polemik gegen die Pelagianer zu weit gegangen.

2. Für jene, die eines Gebotes überhaupt fähig sind, ist aber die Eucharistie notwendig kraft eines kirchlichen und zweifellos auch kraft eines göttlichen Gebotes (vgl. Joh. 6, 54 und Trident., Sess. XIII, cap. 2). Auf dem 4. Laterankonzil (D. 363) und dem Trident., Sess. XIII, can. 9 hat die Kirche das allgemeine göttliche Gebot näher dahin erklärt, daß das Altarssakrament wenigstens einmal im Jahr und zwar zur österlichen Zeit empfangen werden müsse.

3. Es besteht aber für niemanden, außer für den zelebrierenden Priester ein Gebot, die Eucharistie unter beiden Gestalten zu empfangen.

III. Die Eucharistie als Opfer.

Literatur. Gregorius de Valentia, De sacrosancto missae sacrificio. Becanus, De triplici sacrificio, naturae, legis, gratiae. Tanner, De ss. missae sacrificio. Bellarmin, De Missa libri II. Z. Th. Pasquaglio, De sacrificio Novae Legis (1662). Ph. Hergenröther, Die hl. Eucharistie als Opfer (1868). Thalhofer, Das Opfer d. N. u. d. N. B. (1870). Gehr, Das hl. Messopfer, dogmatisch, liturgisch und ästhetisch erklärt (7.—8. Aufl. 1902). Lambrecht De ss. Missae sacrificio. Many, Praelectiones de missa u. v. a.

§ 40. Wirklichkeit des eucharistischen Opfers.

I. Daß die Eucharistie ein wahres und eigentliches Opfer sei, ist von hervorragender Bedeutung im katholischen Glauben und Kulte. Geleugnet wurde dies schon von manchen mittelalterlichen Häresien, besonders aber vom gesamten Protestantismus. Prinzipiell faßt derselbe die Eucharistie nicht als Selbstopfer Christi, sondern höchstens als Opfer der Gemeinde der Gläubigen.

1. Der orthodoxe Lutheranismus und Calvinismus lassen ein Altaropfer nur gelten als Darbringung von Brot und Wein zum Gedächtnis des Kreuzesopfers im Namen der Gemeinde.

2. Die Sozinianer lassen eine solche Darbringung nur gelten zum Gedächtnis des himmlischen Opfers Christi.

3. Die Anglikaner anerkannten zwar ein besonderes Priestertum, aber nur zum Dienste der Gemeinde ohne Auftrag und ohne Gewalt, in Christi Namen stellvertretend zu opfern.

4. In neuerer Zeit vermitteln viele die lutherisch-kalvinische Lehre mit der sozinianischen. Nur die englischen Ritualisten nehmen meist die katholische Opferlehre an. — Liturgischerseits wurde innerhalb der verschiedenen protestantischen Kirchen und Sekten dem Altaropfer bald eine besondere Stelle außerhalb der Predigt und dem Abendmahle eingeräumt, bald nicht.

5. Bajus meinte, die Messe sei ein Opfer nur in einem weiteren Sinn wie jedes andere Werk, das uns mit Gott in heilige Verbindung bringt.

6. Die Synode von Pistoja und die Sansejisten wollten die sogenannten Privatmessen abschaffen und irrten auch bezüglich der Wirkungen des Messopfers.

II. Es ist Glaubenslehre, daß in der Messe Gott ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht wird, und zwar vor allem ein Selbstopfer Christi, dargebracht durch den stellvertretenden Priester zur unblutigen Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers, aber auch ein Opfer der Kirche, dargebracht durch denselben Priester im Namen der Kirche. Diese Lehre ist begründet

1. in der Schrift:

a) vorausgesagt bei Mal. 1, 11 ff. nach der fast einstimmigen Erklärung der Väter und Theologen und des Trident. selbst (Sess. XXII, cap. 1), vorgebildet durch das unblutige Opfer Melchisedechs (Hebr. 7, 1—3) und die verschiedenen Opfer des alten Bundes, besonders durch das Osterlamm (1 Kor. 5, 7; Trident., Sess. XXII, cap. 1).

b) Christus sagt (Luk. 22, 19—20): „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (*διδόμενον*, datur)“, „mein Blut, das für euch vergossen wird (*ἐκχυνόμενον*, fundetur)“. Mit diesen Worten hat er sein Fleisch und Blut nicht bloß überhaupt sondern als Opferfleisch und Opferblut gegenwärtig gesetzt, und zwar nicht insofern sie erst am Kreuze geopfert werden sollten, sondern insofern sie beim Abendmahl unter den Gestalten von Brot und Wein zugegen waren. Dies ergibt sich wohl schon aus der Präsenzform des griechischen Textes; es ergibt sich ferner daraus, daß der Herr den Kelch nennt den neuen Bund, der wie der alte durch Vergießung von Opferblut geschlossen wird, endlich daraus, daß er das Abendmahl vollzog in der Doppelgestalt von Brot und Wein zur Andeutung des Opfercharakters. In den Worten: „Tut dies zu meinem Andenken“ hat der Herr nicht bloß das Sakrament des Altars für alle Zukunft eingesetzt, sondern auch das Altaropfer. Die Apostel feierten auch von Anfang an dieses Opfer (vgl. Apg. 13, 2 ff. 1 Kor. 10, 16 ff. Hebr. 13, 10).

2. Die Väter bezeichnen die Darbringung der Eucharistie als *θυσιαζεν, ιερευν, προσφέρειν*, offerre, immolare, sacrificare, die Eucharistie selbst als *θυσία, προσφορά*, victima, hostia, sacrificium u. dgl.; sie erwähnen die Hauptpunkte des Opferritus. Die Liturgien stellen in mannigfacher Weise die Wandlung als Opferhandlung hin. Die Altäre und die Bildwerke in den Katakomben bezeugen den Glauben und die Praxis der alten Kirche bezüglich des Opfers.

3. Die Kirche hat den Opfercharakter der Eucharistie definiert in der den Waldensern vorgelegten Professio fidei (D. 370), auf dem 4. Laterankonzil gegen die Albigenser (D. 357), zu Konstanz (D. 480. 481) gegen Wiclef und zu Trient (Sess. XXII, cap. 1 und 2 und can. 1—4). Hiernach ist die Messe verum et proprium sacrificium; in ihr und im Kreuzesopfer ist una eademque hostia et idem offerens. Beide sind verschieden offerendi ratione, insofern das Messopfer eine oblatio incruenta ist im Unterschied von dem blutigen Kreuzopfer. Die Messe ist also vor allem ein Selbstopfer Christi. Auch die sogenannte Privatmesse ist ein solches Selbstopfer Christi durch den stellvertretenden Priester.

§ 41. Das Wesen des eucharistischen Opfers.

Literatur. J. N. Diepolder, Das Wesen des eucharistischen Opfers (1877). Fr. Renz, Die Geschichte des Messopferbegriffes, 2 Bde. (1901 ff.).

I. Nach Trident., Sess. XXII, cap. 2 ist das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer durchaus identisch hinsichtlich der Opfergabe und des primären Opferpriesters; dagegen sind beide verschieden vor allem hinsichtlich der Opferweise, d. h. der eigentlichen Opferhandlung, insofern Christus in der Messe unblutig geopfert wird, während er am Kreuze in blutiger Weise sich opferte. Beide sind ferner dadurch verschieden, daß die Opfergabe beim Kreuzesopfer noch leidensfähig und sterblich war, nicht mehr aber beim Meßopfer, daß am Kreuze Christus allein Priester war und sichtbar opferte, während er in der Messe durch seine Priester opfert, daß das Kreuzesopfer das Erlösungswerk vollbrachte, das Meßopfer aber die Früchte desselben zuwendet, daß das Kreuzesopfer auf kein anderes Opfer sich bezog, schlechthin absolut war, während das Meßopfer auf das Kreuzesopfer als dessen Vergegenwärtigung sich bezieht und insofern nur ein relatives Opfer ist. — Die Beziehung zum Kreuzesopfer ist aber der Messe nicht bloß äußerlich und akzidentell, sondern wesentlich; nur dadurch ist die Messe ein wahres, in sich vollendetes Opfer, daß sie auf das Kreuzesopfer sich bezieht, dasselbe objektiv und real darstellt (vgl. 1. Kor. 11, 26; Trident., Sess. XXII, cap. 1).

II. Die weitere Frage, worin das eigentliche Wesen des Meßopfers als eines vom Kreuzesopfer verschiedenen, wenn auch innerlich auf dasselbe bezogenen Opfers, oder noch genauer, worin die eigentliche Opferhandlung bei der Messe liege, wurde und wird sehr verschieden beantwortet.

1. Nicht kann dieses Wesen liegen im Offertorium oder in den Aufopferungsgebeten nach der Wandlung oder in der Brechung der Hostie und in der Vermischung einer Partikel mit dem Kelche, wie manche glaubten.

2. Auch die Kommunion kann nicht als einzig wesentlicher, ja nicht als mitwesentlicher Bestandteil der eucharistischen Opferhandlung verstanden werden, wie Bellarmin, Tournely u. a. meinten. Die Destruktion trifft hier nur die Gestalten. Der Priester handelt bei der Kommunion nicht in der Person Christi. Die Kommunion ist wesentlich nur Opfermahl, nicht Opferhandlung. Als solches Opfermahl bildet sie allerdings einen integrierenden Bestandteil der ganzen Opferfeier, welche eben nach göttlicher Anordnung in diesem Mahle ihren Abschluß finden soll.

3. Das Wesen der eucharistischen Opferhandlung kann nur gesucht werden in der Konsekration, und zwar wiederum nur in der Doppelkonsekration von Brot und Wein.

III. 1. Vasquez u. a. meinten, die Konsekration sei schon deswegen der wesentliche Opferakt, weil durch sie Fleisch und Blut Christi gesondert unter der Doppelgestalt erscheinen, und weil dadurch die wirkliche Trennung am Kreuze symbolisch dargestellt wird; das Meßopfer sei also insofern Opfer, als dabei das einmalige Opferobjekt gegenwärtig gesetzt wird, ohne daß der Opferakt als solcher irgend-

wie wiederholt würde. — Allein dann wäre die Messe nur ein uneigentliches Opfer, ein bloße Gedächtnisfeier des substantiell gegenwärtigen Christus ohne irgend eine Nachbildung seiner blutigen Opferung am Kreuze. Das dürfte aber der kirchlichen Lehre vom Altaropfer kaum vollkommen entsprechen.

2. Suarez u. a. meinten, die Wandlung als Zerstörung der Brot- und Weinsubstanz und Hervorbringung der zur Ehre Gottes aufgeopferten Fleischesubstanz Christi sei die Opferhandlung. — Allein Brot und Wein gehören in keiner Weise zum eigentlichen Opfergegenstand, und die Hervorbringung einer Sache kann nicht als eine Opferung derselben aufgefaßt werden.

3. Lessius u. a. meinten, die Wandlung bilde das Wesen des Opfers, weil bei derselben kraft der Konsekrationsworte Fleisch und Blut Christi wirklich getrennt würden, wenn eine solche Trennung noch möglich wäre.

4. Lugo u. a. suchen den Opferakt darin, daß der verklärte Christus seinen Leib infolge der Wandlung in den niedrigen sakramentalen Zustand versetze, dazu geeignet, den Menschen als Speise zu dienen. — Allein die hier angenommene Opferhandlung wäre ja mit der am Kreuze vollzogenen nicht mehr identisch.

5. Thalhofer u. a. lehren, in der Wandlung liege das Wesen des Opfers, insofern als

a) die Substanz des verklärten Fleisches und Blutes Christi unter geschiedenen Gestalten gegenwärtig gesetzt wird und durch diese Scheidung die am Kreuze vollzogene tödliche Scheidung in symbolisch-realer Weise vergegenwärtigt und wiederholt wird, als ferner

b) diese Darstellung dem eucharistischen Christus selbst das Mittel darbietet, den inneren Opferakt, aus dem das Kreuzesopfer hervorgegangen, zu wiederholen und die am Kreuze geschehene äußere Opferthat von neuem Gott darzubieten. — Allein Messopfer und Kreuzesopfer sind nicht bloß der inneren, sondern zweifellos auch der äußeren Form, bzw. der Opferweise nach verschieden.

6. Am einfachsten sagt man, das Wesen des Messopfers liege in der Doppelkonsekration rein als solcher. Diese letztere mache die Eucharistie dadurch zum Opfer, daß sie Fleisch und Blut Christi unter zwei verschiedenen Gestalten *ex vi verborum* sinnenfällig getrennt darstellt und vorstellt.

IV. Beim Messopfer ist aber nicht bloß Christus, sondern auch der Priester wahrhaft opfernd tätig. Die Messe ist darum nicht bloß Selbstopfer Christi, wie das Kreuzesopfer, sondern auch Opfer der mit ihrem Haupte mystisch verbundenen Kirche, Opfer der Gläubigen, also auch unser Selbstopfer. Der Priester ist nicht bloß Stellvertreter Christi, sondern auch Stellvertreter der Kirche. In ihrem Namen opfert er Brot und Wein auf, so daß auch diese einigermaßen in die ganze Opferfeier miteinbezogen werden, und bittet um deren Wandlung. Nachdem er in Christi Namen konsekriert, bringt er

die konsekrierten Gaben selbst Gott dar im Namen der Kirche, im Namen einzelner, die das Opfer vollziehen lassen, in seinem eigenen Namen.

§ 42. Die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers.

Literatur. Th. Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers (1876).

I. Als Erfüllung aller vorchristlichen Opfer, als mystisch-reale Darstellung und Erneuerung des Kreuzesopfers, als das von Gott eingesetzte neutestamentliche Bundesopfer muß die Messe alle Wirkungen haben, deren Erreichung der Zweck des Opfers überhaupt ist. In der That wirkt die Messe (Trident., Sess. XXII, can. 3)

1. satreutisch,

2. eucharistisch, insoferne durch sie Gott die höchste Anbetung und der höchste Dank dargebracht wird (vgl. Mal. 1, 11. Matth. 26, 27. 1. Kor. 11, 24; dann die Väter und Liturgien);

3. propitiatorisch zur Nachlassung der Sünden und zur Genugthuung für die Strafen (Matth. 26, 28; die Väter und Liturgien);

4. impetratorisch, indem sie von der göttlichen Güte und Erbarmung die verschiedensten geistlichen und leiblichen Wohltaten erwirbt.

II. 1. Insoferne die Messe Selbstopfer Christi ist, bringt sie ihre Wirkungen ex opere operato hervor (vgl. Trident., Sess. XXII, cap. 1).

2. In akzidenteller Weise werden aber diese Wirkungen gesteigert durch die rechte Disposition des Priesters. Von dieser Disposition des Priesters hängt es ab, ob und in welchem Maße die Darbringung des Opfers für den Priester selbst verdienstlich, genugtuend und impetratorisch ist gleich anderen guten Werken. — Ähnliches gilt von den teilnehmenden Gläubigen.

3. Die Wirksamkeit der Messe ist von der Wirksamkeit der Sakramente vielfach verschieden. Letztere sind direkt bestimmt, den Menschen Gnade zu vermitteln; das Messopfer wird primär Gott dargebracht. Es ist keine Werkzeugliche Ursache unmittelbarer Gnadenverleihung, wirkt vielmehr die Gnaden indirekt und mittelbar, insoferne es Gott versöhnt und ihn bewegt, Gnaden und Wohltaten auszuteilen.

4. Der Nachlaß der schweren Sünde und der ewigen Strafe wird durch das Messopfer nur indirekt gewirkt, indem es dem Sünder die Gnade der Besserung und des würdigen Sakramentsempfanges, wenn auch nicht unfehlbar, erwirkt (Trident., Sess. XXII, cap. 2). Auch den Nachlaß lässlicher Sünden bewirkt es wohl nur indirekt, indem es die Gnade der Reue oder sonstiger Tugenden vermittelt (cap. 1). Die zeitlichen Sündenstrafen aber werden in irgend einem Umfang durch das Messopfer wohl direkt getilgt (cap. 2). Sündenstrafen tilgt die Messe auch für die armen Seelen im Fegfeuer (vgl. 2. Makk. 12, 43 ff., zahlreiche Aussprüche der Väter, die ständige

Praxis der Kirche, auch für die Verstorbenen zu opfern, das 2. Konzil von Lyon, D. 387, das Florentinum, D. 588, Trident., Sess. XXII, cap. 2. can. 3 und Sess. XXV).

5. Als Bittopfer wirkt die Messe, wenn auch nicht immer sofort und unfehlbar, Verleihung aller übernatürlichen und natürlichen, geistigen und leiblichen Güter, um welche man überhaupt zu Gott beten kann.

III. Die Wirkungen des Messopfers und dessen Wirkungsweise haben ihre Grundlage in dem Werte (valor) desselben.

1. An sich ist der Wert des Messopfers schlechthin unendlich.

2. Als Anbetungs- und Dankopfer hat es auch tatsächlich unendlichen Wert.

3. Als Sühn- und Bittopfer hat die Messe tatsächlich zunächst in intensiver Beziehung jederzeit nur einen endlichen Wert.

4. In extensiver Beziehung ist der Wert des Messopfers insofern unendlich, als dessen Wirkungen jedem unverkürzt zukommen, auch wenn mehrere Priester opfern und wenn viele Gläubige teilnehmen. Hinsichtlich jener aber, für welche speziell geopfert wird, ist der Wert des Opfers wohl nur ein endlicher.

IV. In bezug auf diejenigen, welche an den Früchten des Opfers teilnehmen, unterscheidet man:

1. Früchte von allgemeiner Natur (fructus generales), insofern jedes Opfer irgendwie wirksam ist für die ganze Kirche, Lebende und Verstorbene, weil dargebracht im Namen der Kirche und für alle Gläubigen.

2. Früchte von individueller Natur (fructus specialissimi), welche dem darbringenden Priester zukommen als demjenigen, der das gute Werk des Opfers vollzieht und das erste und speziellste Recht auf dessen Früchte hat.

3. Früchte von besonderer Natur (fructus speciales), welche denjenigen zuteil werden, die der Messe andächtig anwohnen und in ihrer Weise aktuell mitopfern.

Daß diese drei Arten von Früchten der Messe wirklich zukommen, liegt in der Natur der Sache und geht hervor aus allen Liturgien, die nur der Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins sein können.

4. Einzelnen vermittelte Früchte (fructus ministeriales oder medii). Da nämlich die Messe auch Opfer der Kirche ist, so kann diese letztere besondere, von ihr erwählte Zwecke mit der Darbringung derselben verbinden, sie kann für einzelne das Opfer feiern, einzelnen dessen Früchte zuwenden. Diese applicatio specialis geschieht durch die vor Gott ausgesprochene Intention des Priesters, das Opfer speziell zu diesem oder jenem besonderen Zwecke darbringen zu wollen, und die hierdurch erzielten Wirkungen sind die fructus ministeriales. Auch im sogenannten Memento kann der Priester einzelnen solche Wirkungen zuwenden.

Daß es nun solche vermittelte Früchte gibt, ist eine auf tradi-

tionelle Praxis sich stützende, kirchlich-theologische Lehre, die in der Bulle „Auctorem fidei“ gegen die Jansenisten ausdrücklich in Schutz genommen ist (D. 1393).

D. Das heilige Sakrament der Buße.

Literatur. Außer den oben (S. 299f.) zitierten Werken sind noch zu nennen: Lugo, De poenitentiae virtute; de sacramento poenitentiae. Suarez, De poenitentia disp. 1–38. G. Rosignoli, De sacramento poenitentiae et extremae unctionis (1706). P. Collet, Tract. de poenitentia. J. J. Endres, Das Sakrament der Buße (1847). Dens, De sacramento poenitentiae (1862). Palmieri, Tract. de poenitentia (1879). J. B. Becamel, Tract. de virtute et sacramento poenitentiae (1887). L. de San, Tract. de poenitentia (1901).

§ 43. Name und Begriff des Bußsakramentes.

Das vierte Sakrament führt neben anderen Namen meist den Namen Buße (poenitentia, *μετάνοια*). Ihrem Begriff nach ist die Buße jenes Sakrament des neuen Bundes, in welchem dem Sünder, der seine nach der Taufe begangenen Sünden bereut, aufrichtig beichtet und Genugthuung zu leisten bereit ist, durch den Akt der priesterlichen Aussprechung eben jene Sünden nachgelassen werden. In dieser Definition ist einerseits die Stellung der Buße im Organismus der Sakramente, speziell ihr Verhältnis zur Taufe, andererseits der Umstand angedeutet, daß zum Vollzuge, ja zur Wesenheit unseres Sakramentes bestimmte Akte seitens des Empfängers notwendig sind. Über beide Punkte handelt ausführlich das Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 1 und 2. Die Verschiedenheit zwischen Buße und Taufe zeigt sich hiernach besonders darin, daß bei der Buße das richterliche Amt der Kirche sich betätigt und daß zum würdigen Empfang derselben die Mitwirkung des Sünders in ganz anderer Weise gefordert wird als bei der Taufe. — Indem aber der Herr das Bußsakrament eingesetzt, hat er nur diejenige Buße, die stets zur Nachlassung der Sünden geübt werden mußte, zu einem Bestandteile des Bußsakramentes gemacht.

§ 44. Die Tugend der Buße im allgemeinen.

I. Nach vielen Stellen des alten und neuen Testaments sollen die sündigen Menschen Buße tun. Diese Buße ist vornehmlich Abscheu und Schmerz über die begangenen Sünden, woraus von selbst der Vorsatz folgt, ein neues Leben zu führen. Der schmerzliche Abscheu über die Sünde kann nun die verschiedensten Beweggründe haben, und insofern ist die Buße eine generelle Tugend. Hat jener Abscheu zum Beweggrund die Sünde als eine süßbare, tilgbare Beleidigung und Unbill gegen Gott, so ist er ein Akt der speziellen Tugend der Buße.

II. Demnach ist die Buße im engeren und eigentlichen Sinne jene Tugend, welche den Menschen fähig und geneigt macht, die Sünde

schmerzlich zu verabscheuen, insoferne sie eine vom Sünder aufzuhebende, sühnbare und tilgbare Beleidigung und Unbill gegen Gott ist.

III. Die Buße setzt den übernatürlichen Glauben voraus und kann nur zustande kommen mit der göttlichen Gnade. Sie ist eine moralische Tugend, deren entfernteres Subjekt jedes Wesen ist, das gesündigt hat oder doch wenigstens sündigen kann, deren näheres Subjekt der Wille ist.

IV. Wie jede andere Tugend hat auch die Buße einen doppelten Grundakt; sie wendet sich ab von jedem ihr entgegenstehendem Übel, nämlich von der Sünde, und strebt das ihr entsprechende Gut an. In letzterer Hinsicht hat sie alle Akte zum Gegenstand, durch welche Gott irgendwie ein Ersatz für die Sünde geleistet wird. Diese Akte können den verschiedensten anderweitigen Tugenden angehören, ja es können alle Tugendakte auch Bußakte werden, insoferne sie dem Endzweck der Buße irgendwie dienen. Speziell können solche Bußakte werden das äußere Sündenbekenntnis, die Übernahme von Genugthuungswerken, von Abtötungen u. s. w.

§ 45. Die Einsetzung des Bußsakramentes. Die Gewalt der Kirche, den Getauften die Sünden zu vergeben.

Literatur (auch zu § 46). Sirmond, *Historia poenitentiae publicae* (1651). Morinus, *Comment. hist. de disciplina in administratione sacr. poenitentiae XIII primis saeculis* (1651 u. ö.). Orsi, *De capitalibus criminibus* (1720). Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (1700). B. Francolini, *De disciplina poenitentiae* (1708). Wasserjählehen, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (1851). Fr. Frank, *Die Bußdisziplin der Kirche bis zum 7. Jahrhundert* (1867). F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei christl. Jahrhunderten* (1872), S. 244 ff. B. Jungmann, *Diss. sel. in hist. eccl. II* (1881), 137–188. H. J. Schmitz, *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche* (1883); ders., *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren* (1898). Manzoni, *De natura peccati ejusque remissione* (1890). P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive* (3. ed. 1904), p. 45 ss. Fr. X. Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, 1. Bd. Vacandard, *La pénitence publique* (1903). Pignataro, *De disciplina poenitentiali* (1904) u. v. a.

I. Die göttliche Einsetzung des Bußsakramentes ist von selbst bewiesen, wenn gezeigt werden kann, daß Christus der Kirche die Gewalt hinterließ, den Gläubigen die Sünden zu erlassen, und zwar durch einen äußeren, von der Taufe verschiedenen Ritus. Diesem Ritus kommen eben alsdann alle Momente eines eigentlichen Sakramentes zu.

II. 1. Christus hat die Gewalt der Sündenvergebung verheißen (Matth. 16, 19 und 18, 18). Die Schlüsselgewalt und die Bind- und Lösegewalt umfassen eben nicht bloß die Vollmacht der Predigt, der Handhabung der äußeren Kirchenzucht, der Aufnahme in die Kirche und der Ausschliefung aus ihr, des Nachlassens der Sünden in der Taufe, sondern auch eine nach der Taufe zur Anwendung kommende Gewalt, den Himmel bei etwaiger

schwerer Sünde zu eröffnen, bzw. die Gläubigen von jedem moralischen Bande zu lösen oder sie gebunden zu halten. — Die verheißene Gewalt der Sündenvergebung hat der Herr verliehen nach seiner Auferstehung (Joh. 20, 21—23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis et quorum retinueritis, retenta sunt*). Seine Worte müssen im buchstäblichen Sinne verstanden werden und bedeuten, daß die Apostel die Vollmacht haben, die Sünden in der Weise nachzulassen, daß dieselben völlig getilgt sind, so daß der Sünder frei ist von Strafe und von Schuld.

2. Es ist auch in der Tradition aller Jahrhunderte theoretisch wie praktisch einhellig und unwiderleglich bezeugt, daß die Kirche überhaupt die Gewalt hat, den Getauften die etwa begangenen Sünden zu vergeben.

§ 46. Umfang und richterlicher Charakter der Sündenvergebungsgewalt.

I. Die Kirche hat von Christus die Gewalt erhalten, alle Sünden der Getauften ohne Ausnahme nachzulassen. Er verlieh ihr die Schlüsselgewalt, die Binde- und Lösegewalt ohne alle Einschränkung. — Die sogenannte Sünde gegen den heiligen Geist (Matth. 12, 31—32) ist nicht unverzeihlich wegen ihrer Schwere oder wegen mangelnder Bußgewalt der Kirche, sondern wegen der Unbußfertigkeit oder der schlechten Disposition des Sünders. Ähnliches gilt von der Sünde zum Tode (1. Joh. 5, 16). Hebr. 6, 4ff. ist vielleicht nur gesagt, daß die Getauften, wenn sie in schwere Sünden fallen, nicht wiederum in der Taufe erneuert werden können.

2. Was die Tradition betrifft, so hat man im großen und ganzen, namentlich gegenüber den Montanisten und Novatianern immer festgehalten, daß die Kirche alle Sünden ohne Ausnahme nachlassen könne. Ausdrücklich ist dies definiert auf dem vierten Laterankonzil (D. 357). cf. Trident., Sess. XIV, de poenit. can. 1. 7.

II. Gemäß der katholischen Glaubenslehre geschieht aber die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden seitens der Kirche nicht in Weise einer einfachen Begnadigung, sondern in Weise eines richterlichen Prozesses und durch ein richterliches Urteil und handelt demgemäß der Spender des Bußsakramentes als Richter. Dies folgt notwendig aus den Verheißungs- und Einsetzungsworten unseres Sakramentes. Die vom Herrn verliehene Gewalt äußert sich nach zwei verschiedenen Richtungen hin: sie kann binden oder lösen, Sünden nachlassen oder behalten. Sie muß ferner auch im Falle der Lösung regelmäßig noch binden, d. h. zu einer zeitlichen Strafe oder Genugtuung verpflichten. Es kann nun unmöglich in das Belieben der Apostel und ihrer Nachfolger gestellt sein, den einen zu binden, den anderen zu lösen; sie müssen vielmehr hierbei sich richten nach dem göttlichen Gesetz und nach dem Gewissenszustande der einzelnen Menschen und müssen folglich bei der Vergebung der Sünden wahrhaft richterlich tätig sein. Diesen richterlichen Charakter der

Sündenvergebungsgewalt leugneten die Protestanten; die Kirche hat denselben definiert Trident., Sess. XIV, de poenit cap. 5 und 6 und can. 9: Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judiciale, a. s.

§ 47. Das äußere Zeichen des Bußsakramentes.

I. Reue, aber auch Sündenbekenntnis und Genugthuung sind nach dem früher Gesagten Akte der Buße als Tugend. Sie sind weiterhin vorausgehende Dispositionen zum würdigen Empfang des Sakramentes der Buße, aber auch Teile dieses Sakramentes selber, welche dessen Gültigkeit bedingen (Trident., Sess. XIV, de poenit cap. 3). Ob sie Materie des Sakramentes im eigentlichen Sinne sind, zu welcher die Lossprechungsworte als Form sich verhalten, ist nicht ganz ausgemacht. Einige Ältere hielten nämlich die Handauslegung des Priesters für die Materie; Durandus hielt die Beichte allein für die Materie des Sakramentes; die Skotisten betrachteten die Losprechung, insofern sie ein wahrnehmbarer Laut ist, als Materie, insofern sie die Nachlassung der Sünden ausspricht, als Form des Bußsakramentes. Viel wahrscheinlicher ist aber die Meinung des Thomas und fast aller nachtridentinischen Theologen, daß die genannten Akte des Pönitenten Materie der Buße im eigentlichen Sinne seien. Das Tridentinum erklärt, die Kraft des Sakramentes liege vorzüglich, also nicht ausschließlich in der Absolution (Sess. XIV, de poenit cap. 3). Diese ist ein richterlicher Akt. Zu einem solchen aber gehört wesentlich nicht bloß ein Richter, sondern auch ein Angeklagter und eine Anklage. Endlich müssen die Akte des Pönitenten, mindestens die Reue, in irgend einer Weise immer vorhanden sein und werden auch um deswillen besser als wesentliche Teile des Sakramentes bezeichnet denn als bloß integrale. — Nach dieser Theorie bilden weiterhin die Akte des Pönitenten die nähere Materie, die Sünden selber aber die entferntere Materie des Bußsakramentes. In letzterer Hinsicht unterscheidet man wieder *materia remota necessaria*: Alle noch nicht gebeichteten schweren Sünden, und *materia remota non necessaria*, sed tamen *sufficiens et libera*: Die läßlichen und die schon einmal gebeichteten Sünden.

II. Die Form des Bußsakramentes sind gegenwärtig die Worte: „Ego te absolvo . . .“. Sie lauten indicative. Bis in das 13. Jahrhundert herauf lautete aber die Form deprecative, wie noch jetzt im Morgenlande. Da es sich nicht erweisen läßt, daß Christus oder die Apostel eine bestimmte Form vorgeschrieben haben, da ferner jede ihren guten Sinn hat, da endlich beide Formen lange Zeit unter ausdrücklicher oder stillschweigender Billigung der Kirche in Gebrauch waren und sind, so sind an und für sich beide gültig. Doch wäre jetzt in der lateinischen Kirche die deprekative Form ungültig unter anderem deshalb, weil die Kirche den Priestern nur

unter der Bedingung die Bußjurisdiktion erteilt, daß sie die indikative Form gebrauchen.

III. 1. Die sakramentale Absolution muß mündlich gegeben und kann nur einem Anwesenden erteilt werden.

2. Dieselbe ist jetzt durchgehends eine geheime und private. Sie war dies auch früher, so oft eine bloße Privatbeichte stattfand. So oft aber im Altertum eine öffentliche Beichte stattfand, war auch die Absolution eine öffentliche. Mit der sakramentalen war vielfach die kanonische Absolution, die Befreiung von Kirchenstrafen, verbunden. Ofters wurde aber die sakramentale Absolution schon erteilt vor Abtragung der öffentlichen Kirchenbuße, die kanonische aber erst nach Abtragung derselben.

3. Für gewöhnlich muß die Absolution ohne Bedingung gespendet werden. Sie kann aber in gewissen Fällen auch bedingungsweise erteilt werden, wenn eine dringende Notwendigkeit der Beichte besteht, der Priester aber trotz aller Sorgfalt nicht zur Gewißheit kommen kann, ob beim Beichtenden alle Bedingungen zum Empfang des Sakramentes gegeben sind. Die Absolution kann so bedingt gespendet werden, wenn die physische Kapazität des Beichtenden zweifelhaft bleibt, aber auch wohl, wenn die sittliche Disposition des Beichtenden zweifelhaft bleibt und wenn wirklich eine dringende Notwendigkeit zu beichten vorliegt. Das ist seit Alfons von Liguori die *sententia communior*.

4. Von der bedingten Absolution muß aber wohl unterschieden werden die indirekte. Sie erstreckt sich auf solche Sünden, welche der Schlüsselgewalt direkt nicht unterstellt werden können, sei es wegen mangelnder Jurisdiktion des Bußpriesters, sei es wegen physischer oder moralischer Unmöglichkeit einer vollständigen Beichte. Von solchen Sünden kann in gewissen Fällen indirekt losgesprochen werden.

§ 48. Die Akte des Pönitenten im einzelnen.

1. Die Reue.

Literatur: Chr. Lupus, De contritione et attritione (1666). Morinus, De contritione et attritione (1703). Le Drou, De contritione et attritione (1707). Benaglio, Dell' attrizione (1846). J. Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes in ihrem Gegensatz zur unvollkommenen Reue und in ihrer Anwendung auf die vollkommene und unvollkommene Reue nach der Lehre des hl. Thomas (1856). J. J. Surin, Über die Liebe zu Gott. Vgl. auch Franz von Sales, Theotimus oder Abhandlung von der Liebe Gottes (deutsch von Brucker, 1887).

I. Nach Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 4 ist die Reue:

1. Ein Schmerz der Seele, nicht bloß der sinnlichen Natur, und zugleich

2. ein Abscheu, ein Haß gegen die Sünde, nicht bloß ein Aufhören des Sündigens, und zwar

3. gegen die Sünde, die jemand selbst begangen. In ihr ist notwendig eingeschlossen

4. der Wille oder der Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. (*Contritio . . . animi dolor ac detestatio est de peccato commissio cum proposito non peccandi de caetero*). — Der Vorsatz ist also ein wesentliches Folgemerkmal der Reue, indem der schmerzliche Abscheu vor der Sünde von selbst zum guten Vorsatz wird, wenn der Blick sich auf die Zukunft richtet.

II. Soll die Reue eine wahre, echte sein, so muß sie

1. innerlich sein, d. h. der Wille selbst muß von der Sünde ablassen. Die Reue wäre nicht innerlich, wenn jemand bloß aus Furcht vor der Strafe oder bloß aus Hoffnung auf einen Lohn die weiteren Sünden unterlassen würde, innerlich aber geneigt bliebe, Sünden zu begehen, falls jene Strafe und jener Lohn nicht wären, wenn also Beweggrund der Reue eine rein lohnsüchtige Liebe oder eine doppelstnechtische Furcht wäre.

2. Sie muß übernatürlich sein dem wirkenden Prinzip nach, d. h. mitgewirkt von der göttlichen Gnade, aber auch insofern sie auf Beweggründe sich stützt, die aus der Offenbarung geschöpft sind und im Glauben erkannt werden.

3. Sie muß allgemein sein, d. h. sich auf alle schweren Sünden erstrecken.

4. Sie muß, wenn auch nicht dem Grade, so doch der Werthschätzung nach die höchste sein, d. h. sie muß die Sünde ansehen und hassen als das größte Übel.

5. Sie muß verbunden sein mit dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und mit dem Willen, alles zur Rechtfertigung weiter Geforderte zu leisten.

6. Sie muß behufs Empfanges des Bußsakramentes formell erweckt werden.

III. Das Tridentinum unterscheidet (Sess. XIV, de poenit. cap. 4) eine doppelte Art der Reue, vollkommene und unvollkommene (*contritio im engeren Sinne = contritio caritate perfecta und contritio imperfecta, quae attritio dicitur*). Nach der allein haltbaren Ansicht sind beide nicht verschieden hinsichtlich des Grades der Werthschätzung, auch nicht hinsichtlich der Intensivität, sondern vielmehr hinsichtlich des Beweggrundes, aus dem sie hervorgehen. Vollkommen ist jene Reue, welche hervorgeht aus vollkommener Liebe zu Gott, d. h. aus einer Liebe, die Gott vor allem deshalb liebt, weil er in sich selbst das höchste Gut ist. Unvollkommen ist jene Reue, welche hervorgeht aus unvollkommener Gottesliebe oder aus geordneter Selbstliebe, näherhin entweder aus der Erwägung der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung.

IV. 1. Die vollkommene Reue rechtfertiget mit dem *votum sacramenti* schon vor dem wirklichen Empfang des Bußsakramentes, und zwar in allen Fällen (vgl. Deut. 4, 29. Ps. 50, 19. Prov. 8, 17. Ezech. 33, 12. Luc. 7, 47: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam*

dilexit multum. Joh. 14, 21. 1. Joh. 4, 7 und 16. Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 4: Contritionem . . . caritate perfectam . . . hominem Deo reconciliare. Propositio 31. 32. 70. 71 des Bajus, D. 911. 912. 950. 951).

2. Zum gültigen Empfang des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue nicht unbedingt notwendig (vgl. Trident. l. c. und Propos. 58 des Bajus, D. 938).

V. Die unvollkommene Reue, auch wenn sie bloß aus Furcht vor der Strafe hervorgeht, ist nicht etwa sittlich schlecht, wie die Reformatoren und Janßenisten meinten; sie kann ein sittlich guter und heilsamer Akt sein, sie kann den Willen zu sündigen ausschließen, insofern sie aus der sogenannten einfach knechtischen Furcht stammt, edlere und höhere Motive aber nicht positiv ausschließt (vgl. Matth. 10, 28; Trident., Sess. VI, cap. 6. can. 8; Sess. XIV, de poenit. cap. 4. can. 5; die 6. verworfene These Luthers, D. 630, die 14. und 15. von Alexander VIII. verworfene These, D. 1171 f., die 60. 61. 62. und 67 These der Bulle „Unigenitus“, D. 1275 ff.).

VI. Ob aber eine solche unvollkommene Reue, welche aus bloßer Furcht vor der Strafe hervorgeht, zur Rechtfertigung im Bußsakramente genüge oder nicht, darüber sind gewaltige Streitigkeiten geführt worden. Es darf aber jetzt wohl als theologisch sichere Lehre gelten, daß jede unvollkommene Reue, die überhaupt wahrhaft eine Reue ist, auch eine aus Furcht hervorgehende, wenn sie den Willen zu sündigen ausschließt und wenn sie verbunden ist mit der Hoffnung auf Verzeihung, zur Rechtfertigung im Bußsakrament genügt, und zwar ohne allen und jeden formellen und ausdrücklichen Akt der Liebe Gottes als solcher. Zwar würde niemand gerechtfertigt, der in keiner Weise eine Gottesliebe hätte oder dieselbe gar positiv ausschließen würde; aber irgend eine, wenn auch unvollkommene Gottesliebe liegt mit logischer und psychologischer Notwendigkeit in jeder unvollkommenen Reue von der beschriebenen Beschaffenheit und Stärke eingeschlossen. — Der Hauptbeweis für die Suffizienz jeder wahren unvollkommenen Reue liegt im Tridentinum selbst (Sess. XIV, de poenit. cap. 3 und 4). Wenn hier auch die einschlägigen theologischen Streitigkeiten nicht entschieden sind, so ist doch mannigfach gelehrt, daß die unvollkommene Reue als solche mit dem Sakramente dasselbe wirkt, was die vollkommene Reue ohne Sakrament bewirkt.

§ 49.

2. Die Beichte.

Literatur. D. de Sainte Marthe, *Traité de la confession auriculaire* (1865). Klee, *Die Beicht* (1828). Siemers, *Die sakramentale Beichte* (1884). F. F. Kiesel, *Die Beichte in den drei ersten Jahrhunderten* (1879). O. Fr. Cambier, *De divina institutione confessionalis sacramentalis* (1884). M. Egger, *Die Beichte in der hl. Schrift und in der kath. Kirche* (1901).

P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte (1902). J. Gartmaier, Die Beichtpflicht (1905).

I. Die Beichte ist die Anklage der nach der Taufe begangenen Sünden vor dem bevollmächtigten Priester, um von ihm die Losprechung kraft der Schlüsselgewalt zu erlangen. Ihrer Art und Weise nach kann sie eine öffentliche und geheime sein (Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 5). — Die göttliche Einsetzung und die Notwendigkeit der Beicht leugneten schon Wiclef und Peter von Dama, besonders aber die Protestanten. Sie ward definiert auf dem Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 5. can. 6—8 und ergibt sich

1. aus der Schrift. Christus hat das Bußsakrament eingesetzt in Form eines Gerichtes. Jedes Gericht setzt aber eine Anklage und eine genaue Kenntniznahme der Sachlage voraus. Ohne Beichte könnte der Priester nicht wissen, wem er die Sünden nachlassen, wem er sie behalten solle. Er könnte nicht eine geeignete Buße auferlegen und nicht als Arzt und Seelenhirt des Pönitenten handeln;

2. aus der Tradition und der Geschichte der Beichte seit den ältesten Zeiten. Wenn auch viele ältere Zeugnisse nicht ausdrücklich betonen, daß die Sünden einzeln und vor dem Priester bekannt werden müssen, wenn sie die Privatbeicht von der öffentlichen Beichte nicht unterscheiden, so lehrt doch schon z. B. Origenes, daß man die Sünden zuerst einem Priester privatim beichte und sodann nach dem Rate desselben auch öffentlich, wenn dies zur Erbauung des Volkes dienen könne;

3. aus der Übereinstimmung aller morgenländischen Kirchen mit der abendländischen;

4. daraus, daß in der Geschichte der Kirche kein Zeitpunkt angegeben werden kann, in welchem die Beichte eingesetzt worden wäre, ja daß sie von bloßen Menschen gar nicht hätte eingesetzt werden können.

II. Der notwendige Gegenstand der Beicht sind alle einzelnen nach der Taufe begangenen schweren Sünden, auch die geheimen, selbst die Gedankensünden (Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 5. can. 7). Werden in der That alle einzelnen Sünden gebeichtet, so kommt der Beicht materielle Integrität zu. Eine solche Integrität ist möglich (Trident., can. 8); sie ist anzustreben, aber nicht durchaus notwendig. Es genügt unter Umständen eine sogenannte formelle Integrität, d. h. eine solche, die anbetrachts aller vorliegenden Verhältnisse möglich ist. Von einer materiellen Integrität entschuldigt so

1. das unverschuldete Vergessen einzelner Sünden (Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 5);

2. physisches Unvermögen, z. B. Mangel der Sprache, schwere Krankheit. Die Beichte kann in solchen Fällen in bloßen Zeichen der Reue bestehen. Ist jemand bewusstlos geworden, so darf man

ihn absolvieren auf Grund einer bloß angenommenen Intention, auch wenn man solche Zeichen nicht wahrnimmt;

3. moralisches Unvermögen, wenn durch eine vollständige Beichte ein großer körperlicher oder geistiger Schaden entstünde, das Beichtfind aber die Beichte nicht verschieben und auch bei keinem anderen Beichtvater beichten könnte.

§ 50.

3. Die Genugtuung.

Literatur. C. Weiss, S. Thomae de satisfactione et indulgentiis doctrina (1896).

I. Genugtuung im weiteren religiösen Sinne ist die gesamte Tätigkeit des Menschen zur Gutmachung des Schadens, welchen er durch die Sünde Gott an seiner äußeren Ehre, aber auch sich selbst und vielleicht auch dem Nächsten zugefügt hat, sowie zur Ausöhnung mit dem beleidigten Gott und zur Wiedergewinnung seiner Liebe und Freundschaft. Im engeren und gewöhnlichen Sinn ist Genugtuung die Abtragung der nach Tilgung der Sündenschuld und der ewigen Strafe noch übrig bleibenden zeitlichen Strafen durch irgendwelche freiwillig übernommene gute Werke und fromme Übungen von pönaler Art.

II. Daß nun mit der Schuld nicht immer alle zeitlichen Strafen von Gott nachgelassen werden, ist katholische Glaubenslehre (Trident., Sess. VI, cap. 14. can. 30; Sess. XIV, de poenit. cap. 8. can. 12—15). Die Schrift führt Beispiele an, wonach Gott eine bereits vergebene Schuld noch bestraft hat, so bei den Stammeltern, den Israeliten in der Wüste (Num. 14), Moses und Aaron (Num. 20. Deut. 30), David (2 Kön. 12). Dazu kommt die oftmalige Aufforderung zu Werken der Genugtuung, nicht bloß zur Befehrung des Herzens. Dasselbe bezeugen die Väter und die Kirche durch ihre ganze Bußdisziplin.

III. Abgesehen von außerordentlichen Fällen kann der Gerechte, solange er auf Erden lebt, von der auf ihm lastenden Strafe sich befreien durch Genugtuungs- und Bußwerke, welche er statt der Strafe auf sich nimmt, und welche Gott als Ersatz für die Strafe gelten läßt. Nach der Schrift hat Gott oftmals um gewisser Bußwerke willen die angedrohte zeitliche Strafe nachgelassen. Dasselbe lehrten immer die Väter und die Kirche, indem sie den sündigenden Gläubigen Bußwerke auferlegte, um dadurch die zeitlichen Strafen vor Gott abzutragen.

IV. Nach der gewöhnlichen Lehre kann der Gerechtfertigte für seine etwaigen zeitlichen Strafen de condigno genugtun. Damit aber ein gutes Werk genugtuend sei, muß es im allgemeinen ebenso beschaffen sein wie ein verdienstliches Werk. Wenigstens im jetzigen gefallenen Stande der menschlichen Natur sind alle wahrhaft verdienstlichen Werke auch genugtuend. Nach Trident., Sess. XIV,

de poenit. can. 13 sind die vorzüglichsten Genugtuungswerke Beten, Fasten und Almosengeben.

V. 1. Die Genugtuung wird sakramental, soferne sie Bestandteil des Bußsakramentes d. h. vom Bußpriester aufgegeben und vom Pönitentem angenommen wird. Die Bußpriester haben die Vollmacht und, wenigstens bei schweren Sünden, auch die schwere Pflicht, den Sündern heilsame und angemessene Bußwerke aufzulegen. Sie üben hierbei die ihnen von Christus verliehene Bindengewalt aus (Trident., Sess. XIV, de poenit. can. 15). Eine solche Auflegung war stets Praxis in der Kirche und liegt auch ganz in der Natur eines Gerichtes.

2. Da in der wahren Reue notwendig auch der Wille eingeschlossen liegt, alle Strafen der Sünde zu büßen, so ist der Wille, für die Sünden überhaupt genugzutun, zum Bußsakramente wesentlich notwendig. Eine förmliche Auflegung einer bestimmten Buße aber und weiterhin die wirkliche Verrichtung derselben gehören nicht mehr zum Wesen des Bußsakramentes, sondern nur zur Integrität desselben, d. h. sie sind notwendig, auf daß das Bußsakrament seine volle Wirkung, die Nachlassung aller Sünden und aller Strafen erlange. Das ergibt sich besonders daraus, daß die Absolution gespendet werden kann vor vollendeter Genugtuung, eine Praxis, welche gegen Peter von Osmar und die Jansenisten von den Päpsten wiederholt in Schutz genommen wurde (D. 614. 1173sq. 1302. 1398).

3. Die sakramentale Genugtuung wirkt zweifellos ex opere operato, da sie ja sonst von der außer sakramentalen sich nicht unterscheiden würde.

§ 51. Die Wirkungen des Bußsakramentes.

Literatur. M. Schu, Die Ausöhnung des Sünders mit Gott durch das Sakrament der Buße (1872). M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas (1902). W. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre (1902). J. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes (1904). R. M. Schultes, Reue und Bußsakrament (1907).

Das Bußsakrament wirkt

1. Nachlassung aller nach der Taufe begangenen Sünden. Manche ältere Scholastiker (nach vielen Erklärern auch Thomas in seinen früheren Schriften) machten insofern die Nachlassung der Sünden nicht zu einer Wirkung des Bußsakramentes, sondern zu einer Vorbedingung desselben, als sie meinten, man müsse schon vor der Absolution vollkommene Liebe und Reue haben. Die Absolution selbst hielten sie nur für eine Erklärung des Priesters, daß die Sünden nachgelassen seien, samt der Auferlegung einer zeitlichen Strafe. Wegen Trident., Sess. XIV, de poenit. can. 9 ist aber diese Lehre ganz unhaltbar geworden.

2. Nachlassung der ewigen Strafe, aber nicht immer aller zeitlichen Strafen.

3. Ertheilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Die Eingießung dieser Gnade bildet die Formalursache der Rechtfertigung.

4. Als spezielle *gratia sacramentalis* erteilt es die heiligmachende Gnade, insofern diese die Sünden tilgt und auch die sakramentalen Gnaden der anderen Sakramente wieder aufleben macht, mit der Anwartschaft auf den späteren Empfang mannigfacher aktueller Gnaden zur Vermeidung von Sünden.

5. Die Wiederbelebung der eingegossenen theologischen Tugenden, insoweit sie verloren waren. Es wirkt so besonders die vollkommene Liebe Gottes und im Zusammenhang damit steigert es die etwaige unvollkommene Reue zu einer vollkommenen.

6. Das Wiederaufleben der früher erworbenen, aber durch schwere Sünden verlorenen Verdienste.

§ 52. Der Spender und der Empfänger des Bußsakramentes.

I. Einige mittelalterliche Irrlehrer sprachen die Gewalt der Sündenvergebung nach dem Vorgange der Donatisten den sündhaftesten Priestern ab, schrieben sie aber dafür auch frommen Laien zu. Luther meinte, im Nothfalle könne man auch vor Weibern und Kindern beichten; andere Reformatoren hielten die Absolution für ein bloß menschliches Recht. Einzelne katholische Theologen des 18. Jahrhunderts meinten, die Absolutionsgewalt komme dem Priester schon zu kraft der Weihe allein, auch ohne besondere Jurisdiktion. Diesen allen gegenüber ist zu sagen:

1. Nur die Bischöfe und Priester können gültig das Bußsakrament spenden. Das ist die ständige Überlieferung und Praxis in der Kirche und erklärt gegen Wiclef und Huß zu Konstanz (D. 564), gegen die Reformatoren von Leo X. (D. 637) und auf dem Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 6 und can. 10.

2. Um gültig absolvieren zu können, braucht der Priester außer der Weihe noch eine besondere Jurisdiktion. Das folgt von selbst aus der Wahrheit, daß die Buße eingesetzt ist in Form eines Gerichtes, ist gelehrt auf dem Tridentinum Sess. XIV, de poenit. cap. 7 und in der Bulle *Auctorem fidei* (D. 1400). Allerdings erlangt der Priester schon bei der Weihe die radikale Gewalt der Sündenvergebung. Er kann sie aber nicht ausüben, bevor ihm ein Bereich angewiesen ist, in welchem die Akte jener Gewalt, insofern sie richterlichen Charakter haben, auch gültig sind. — Hierin liegt auch die Möglichkeit von sogenannten Reservatfällen, welche dann eintreten, wenn die Jurisdiktion eines Priesters auf gewisse Sünden sich nicht mehr erstreckt (Trident., Sess. XIV, de poenit. cap. 7. can. 11; die Bulle *Auctorem fidei*, cap. 44 und 45, D. 1407 sq.).

II. Das Bußsakrament muß empfangen, wer nach der Taufe schwer gesündigt hat, und zwar *necessitate medii*. Es gibt aber auch eine Begierdbuße, d. h. vollkommene Reue mit dem Ver-

langen nach dem Sakramente. Es besteht auch ein göttliches Gebot, dieses Sakrament zu empfangen. Die Kirche hat das göttliche Gebot näher dahin erklärt, daß das Bußsakrament wenigstens einmal im Jahre zu empfangen sei.

Anhang. Der Ablass.

Literatur. Bellarmin, De indulgentiis II. II. Suarez, De poenitentia, disp. 49—57. Lugo, De poenitentia, disp. 27. P. M. Passerini, De indulgentiis (1672). Chr. Lupus, De peccat. et satisfact. indulgentiis (1726). Theodorus a Spiritu S., Tract. de indulgentiis (1743). Euseb. Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum (1735). Idem, De indulgentiis in genere et in specie (1751). P. Collet, De indulgentiis et de jubilaeis. Al. Bendel, Der kirchliche Ablass (1847). J. H. Schoofs, Die Lehre vom kirchlichen Ablass (1857). B. Gröne, Der Ablass, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilswirtschaft (1863). J. Hircher, Die kirchliche Lehre vom Ablass (6. Aufl. 1865). B. Melata, Manuale de indulgentiis (1892). C. Weiss, S. Thomae de satisfactione et indulgentia doctrina (1896). Mocchegiani a Monsano, Collectio indulgentiarum theologiae, canonice et historice digesta (1897). A. Kurz, Die kath. Lehre vom Ablass vor und nach dem Auftreten Luthers (1900). Lépiciér, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement, 2 vols (1904). Fr. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch (13. Aufl. 1906).

§ 53. Begriff des Ablasses und sein Verhältnis zur Buße.

I. Nach dem jetzigen Sprachgebrauch ist der Ablass eine Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen für solche persönliche Sünden, deren Schuld schon vergeben ist, und zwar außerhalb des Bußsakramentes durch Zuwendung der Genugtuungsverdienste Christi und der Heiligen von seiten des rechtmäßigen kirchlichen Obern. Die Nachlassung der zeitlichen Strafen setzt voraus, daß die Schuld und die ewige Strafe schon nachgelassen sind. Nicht werden erlassen die zeitlichen Folgen der Sünden z. B. Krankheit, Tod u. dgl. Es werden aber die zeitlichen Strafen in der Weise nachgelassen, daß vom rechtmäßigen kirchlichen Obern beim Mangel an eigenen Genugtuungsverdiensten des Sünders die Genugtuungsverdienste Christi und der Heiligen substituiert werden.

II. Aus dem Begriff des Ablasses ergibt sich sein näheres Verhältnis zur Buße:

1. Der Ablass setzt die Buße voraus, da keine zeitliche Strafe nachgelassen wird ohne vorherige Nachlassung der Sündenschuld.

2. Der Ablass bildet andererseits eine Ergänzung der Buße, indem er ja jene zeitlichen Strafen nachläßt, welche durch das Bußsakrament, speziell auch durch die sakramentale Genugtuung, vielleicht noch nicht erlassen sind.

3. Der Ablass ist aber kein eigenes Sakrament neben der Buße. Die Gültigkeitsbedingungen desselben sind nicht von Christus selbst und nicht für immer festgesetzt. Die Erteilung eines Ablasses ist zunächst ein Akt der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt, seine Wirkung nur eine

negative Gnade des Sündennachlasses, nicht eine positiv-heiligende Gnade und zwar beruht sie außer auf dem Verdienste Christi auch noch auf den Verdiensten der Heiligen.

§ 54. Die Gewalt der Ablasserteilung.

Die Gewalt, Ablässe zu erteilen, ist eingeschlossen in der von Christus seiner Kirche übertragenen Schlüsselgewalt (Matth. 16, 19), in der Binde- und Lösegewalt (Matth. 18, 18). Die Kirche muß hiernach die Gewalt besitzen, nicht bloß die Sünden und die ewige Strafe, sondern auch die zeitliche Strafe zu erlassen oder zu behalten. Von dieser Gewalt machte schon der heilige Paulus Gebrauch (1. Kor. 5, 3ff. 2. Kor. 2, 6ff.), als er dem Korinther sowohl wegen seiner Reue als auch wegen der Verwendung der Gläubigen für ihn die volle Abtragung der zeitlichen Strafen erließ. In der altchristlichen Zeit wurden die zeitlichen Strafen vielfach nachgelassen auf die Fürbitten der Märtyrer, und es war Glaube der Kirche, daß ein solcher Nachlaß auch vor Gott Geltung habe. Seit dem 7. Jahrhundert vertauschte man die strengen Bußwerke unter bischöflicher Genehmigung vielfach mit leichteren oder kaufte sich durch Almosen von denselben los. So entwickelte sich allmählich die Praxis, daß man für ein geringeres gutes Werk ganz oder teilweise Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen eben vermöge eines Ablasses erlangen konnte. Auf Grund dieser Praxis definierte das Trident., Sess. XXV, de indulg., daß die Kirche die Gewalt habe, Ablässe zu erteilen und daß deren Gebrauch uns nützlich sei.

§ 55. Der thesaurus ecclesiae als Quelle der Ablässe.

Christi Werke waren hinreichend, jede denkbare ewige und zeitliche Strafe abzutragen. Sie waren also überfließend satisfactorisch. Auch die Heiligen haben oftmals überfließend satisfactorische Werke gelebt. Aus beiden setzt sich der seit Alexander von Hales sogenannte thesaurus ecclesiae zusammen. Aus diesem überreichen Schätze nun werden von der Kirche vermöge der Ablassgewalt Genugtuungsdienste entnommen und statt der eigenen Genugtuung des Büßers substituiert. Die Möglichkeit einer solchen Substitution deutet schon die Schrift an (Kolosß. 1, 24. 2. Kor. 8, 14. Röm. 15, 25--27). Sie ergibt sich aus dem Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen. Wiederholt haben darum die Päpste den thesaurus ecclesiae als Quelle der Ablässe in Schutz genommen: Leo X. gegen Luther (D. 641), Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. gegen Bajus (D. 940), Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei (1404).

§ 56. Die Wirksamkeit der Ablässe.

I. Der Ablass ist nicht, wie Luther, die Jansenisten, die Synode von Pistoja und einige josephinische Theologen gemeint haben, bloß eine Nachlassung der kirchlich=kanonischen Strafen, sondern

auch der vor Gott geschuldeten zeitlichen Strafen. Das ist mindestens *fidei proximum* und ergibt sich aus der Schrift. Was die Apostel lösen, soll gelöst sein auch im Himmel. Paulus erließ dem Korinther die Strafe in der Person Christi. Die Tradition hielt immer dafür, daß durch die kanonischen Strafen die Sündenstrafen auch vor Gott abgetragen würden. Folglich müssen die Ablässe gerade deswegen die Strafe vor Gott abtragen, weil sie den Erlaß der kanonischen Strafen bedeuten. Die Entscheidung des Trident., Sess. XXV wäre gegenstandslos, wenn durch die Ablässe nur kanonische Strafen erlassen würden. Dasselbe lehren dann öfter die Päpste: Sixtus IV. gegen Peter von Dama (D. 615), Leo X. gegen Luther (D. 643), Pius VI. gegen die Synode von Pistoja (D. 1403).

II. Das Maß des Strafnachlasses hängt zunächst von jenem ab, welcher den Ablass erteilt. Hiernach unterscheidet man vollkommene und unvollkommene Ablässe. Durch erstere können alle Strafen vor Gott abgetragen werden, durch letztere so viele Strafen, als man vor Gott abtragen würde, wenn man nach der alten Bußdisziplin so viele Tage, Jahre u. s. w. Buße täte, auf wieviele der Ablass lautet.

III. Nebenbei kann der Ablass auch den Erlaß läßlicher Sünden zur Wirkung haben, insofern zu seiner Gewinnung heilsverdienstliche Werke gefordert sind, die ein Wachstum der Gnade und weiterhin Reue über die Sünden und so deren Vergebung zur Wirkung haben.

§ 57. Der Spender und der Empfänger der Ablässe.

I. Nur jene können die Gewalt der Ablasserteilung haben, welche die kirchliche Binde- und Lösegewalt besitzen. Da aber der Ablass kein eigentlich priesterlicher Gnadenakt ist, sondern ein Jurisdiktionsakt, so kann des weiteren nur der einen solchen erteilen, welcher die kirchliche Jurisdiktionsgewalt *pro foro externo* besitzt. Das ist der Papst für die ganze Kirche und der Bischof für seine Diözese. Seit dem 4. Laterankonzil ist aber das Recht der Bischöfe, Ablässe zu erteilen, sehr eingeschränkt. — Außer der Jurisdiktion ist auf seiten des Spenders zur Gültigkeit der Ablässe noch eine *justa causa* gefordert.

II. Empfänger der Ablässe sind in erster Linie alle noch lebenden Getauften, die auch wirklich zur Kirche gehören. Wer einen Ablass gewinnen will, muß im Stande der Gnade sein und muß die vorgeschriebenen Werke ganz genau verrichten. Ist der Ablass ein vollkommener, so muß er Reue über jede, auch die kleinste Sünde haben. Nicht ist aber gefordert eine in allen Stücken vollkommene Liebe und auch nicht der Vorsatz, jegliche Buße für die eigenen Sünden selber zu leisten. — Den Verstorbenen können die Ablässe nicht mehr so zukommen wie den Lebendigen, *per modum absolutionis*, weil sie nicht mehr der kirchlichen Jurisdiktion unterstehen. Man kann Gott

bloß bitten, daß er in Ansehung der Verdienste Christi und der Heiligen den armen Seelen die Strafe ganz oder teilweise nachlasse, d. h. die Ablässe können ihnen zukommen per modum suffragii (cf. D. 615. 646. 1405).

E. Das heilige Sakrament der letzten Ölung.

Literatur. Bellarmin, De extrema unctione. A. Victorelli, De extrema unctione (1609). N. Serarius, Disp. de sacram. extremæ unctionis (1611). J. Launoi, De sacram. unctionis infirmorum (1673). J. de Sainte-Beuve, De extrema unctione (1686). G. Rosignoli, Tract. de sacramento extremæ unctionis (1706). De Gaëtanis, De suprema unctione (1747). J. Gläser, Die Krankenölung in ihrer biblischen und historischen Bedeutung (1831). M. Heimbucher, Die heilige Ölung (1888). J. Schmitz, De effectibus sacramenti extremæ unctionis (1893). J. Kern, De sacramento extremæ unctionis (1907).

§ 58. Begriff und Einsetzung der letzten Ölung.

I. Die letzte Ölung ist jenes von Christus eingesetzte Sakrament, in welchem durch Salbung mit geweihtem Olivenöl als Materie und durch das Gebet des Priesters als Form dem Schwerkranken Gnade erteilt wird zur Stärkung und Erquickung der Seele, zur vollkommenen Tilgung der Sünden und je nach den Ratschlüssen Gottes auch zur Heilung der körperlichen Krankheit.

II. Daß die letzte Ölung ein Sakrament sei, haben vielleicht schon einige mittelalterliche Irrlehrer geleugnet, insbesondere aber die Reformatoren. Dem gegenüber hat das Tridentinum definiert, daß unsere Ölung wirklich ein besonderes Sakrament ist (Sess. XIV, de extr. unct. cap. 1. can. 1: Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo D. N. institutum et a b. Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus aut figmentum humanum, a. s.).

Es ergibt sich dies

1. aus der Schrift. Wenn auch die Kranken salbungen bei Markus 6, 13 nur charismatische Heilungen und vielleicht ein Vorbild unseres Sakramentes waren, so ist doch bei Jak. 5, 14—15 (Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiae et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei) die Kranken salbung unzweideutig als Sakrament hingestellt. — Wenn die Protestanten meist behaupten, Jakobus rede wie Markus bloß von einem Charisma der Krankenheilung, ein solches Charisma habe aber gleich der Geistesmitteilung bloß für jene Zeiten bestanden, so muß gesagt werden: Jakobus stellt die Kranken salbung als ein ordentliches, schon bestehendes und auch in Zukunft gültiges Institut hin, dem alle Momente eines wahren Sakramentes zukommen.

2. Die Tradition hielt die Kranken salbung stets für ein

eigentliches Sakrament; so die Väter, die Beschlüsse vieler alter Konzilien; auch alle Orientalen stimmen hierin mit den Lateinern überein. Es erscheint auch als angemessen, daß es, wie für alle anderen Lebensstadien des Menschen, so auch für die Zeit seines Sterbens ein eigenes Sakrament gebe.

§ 59. Das äußere Zeichen und die Wirkungen der letzten Ölung.

I. Entferntere Materie ist reines Olivenöl. Die Beimischung von Balsam ist nicht notwendig. Das Öl muß vorher geweiht sein, vielleicht sogar unter der Bedingung der Gültigkeit des Sakramentes. Es soll vom Bischof geweiht sein. Ein einfacher Priester könnte nur mit Erlaubnis des Papstes das Öl weihen. — Nähere Materie ist die wirkliche Salbung des Kranken. Die Zahl der Salbungen und die zu salbenden Körperteile haben vielfach gewechselt und bedingen auch nicht die Gültigkeit des Sakramentes. — Form der letzten Ölung ist das Gebet des Priesters über den Kranken bei der Salbung desselben. Eine bestimmte Form ist von Christus nachweislich nicht eingesetzt. Darum könnte an sich eine indikative wie deprekative Form gebraucht werden, wenn nur die Wirksamkeit des Sakramentes nach der einen oder anderen Seite hin ausgedrückt wird.

II. Die letzte Ölung wirkt:

1. Vermehrung der heiligmachenden Gnade;
2. die Gnade geistiger Stärkung in den Leiden und Versuchungen der Krankheit und namentlich im Todeskampfe;
3. sie tilgt die sogenannten Überbleibsel der begangenen Sünden (Trident., Sess. XIV, de extrema unctione cap. 2. can. 2). Darunter sind wohl nicht die zeitlichen Strafen der Sünden zu verstehen, sondern vielmehr die geistige Schwäche des Willens zum Guten, wie sie aus der Menge der Sünden hervorgegangen.
4. Sie läßt auch Sünden nach (vgl. Jak. 1. c. und Tridentinum, die Väter und viele ältere Konzilien). Einige meinen, sie lasse direkt nur die läßlichen Sünden nach, andere verbinden damit die Nachlassung der Überbleibsel der Sünden; allein nach der gewöhnlichen Ansicht läßt die Ölung auch schwere Sünden nach, wahrscheinlich sogar per se, nicht bloß per accidens gleich anderen Sakramenten der Lebendigen. Doch ist solches nicht die primäre, sondern nur die sekundäre Wirkung derselben.
5. Sie wirkt auch Gesundheit des Leibes, wenn solches dem Seelenheil des Kranken zuträglich ist.

§ 60. Der Spender und der Empfänger der letzten Ölung.

I. Nach Jak. 5, 14 sind Spender der letzten Ölung die Priester. Es sind hier nicht etwa die Ältesten der Gemeinde zu verstehen (vgl. Trident., Sess. XIV, de extr. unct. cap. 3. can. 4). Es genügt ein Priester zur gültigen Spendung. Wenn in der griechischen Kirche

das Sakrament gewöhnlich von sieben, mindestens von drei Priestern gespendet wird, so ist das nur Sache der Disziplin.

II. Empfänger der letzten Ölung sind jene, welche

1. getauft sind,
2. in schwerer Krankheit sich befinden,
3. den Vernunftgebrauch gehabt haben oder haben.

Gesunden kann die letzte Ölung nicht gespendet werden, auch wenn sie einer augenscheinlichen Todesgefahr entgegengehen. In einer und derselben Krankheit kann dies Sakrament auch nur einmal empfangen werden. Zum würdigen Empfang ist im allgemeinen der Gnadenstand notwendig, doch genügt auch eine unvollkommene Reue, wenn das Bußsakrament aus irgend einem Grunde nicht empfangen werden kann. — Es besteht keine necessitas medii, dieses Sakrament zu empfangen. Ob aber ein schweres göttliches oder kirchliches Gebot zu dessen Empfang bestehe, ist theologisch kontrovers.

F. Das heilige Sakrament der Priesterweihe.

Literatur. Bellarmin, *De sacramento ordinis*. P. Soto, *De institutione sacerdotum* (1568). D. Gravina, *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciae orthodoxae* (1634). Fr. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo jure* (1636). Ph. Marchini, *De sacramento ordinis et sacrificio missae* (1638). Aug. Bernal, *De sacr. in gen. et de euchar. et ordine in particulari* (1651). J. Morinus, *Comment. de sacris ecclesiae ordinationibus* (1655). M. Ferre, *Trium sacram. poenit. euchar. et ordinis indagatio* (1663). C. Oberndorfer, *De sacram. ordinis* (1759). Sp. Berlioli, *De sacram. ordinis* (1787). P. Gasparri, *Tract. canonicus de sacra ordinatione* (1893). — Über die einzelnen Weifestufen vgl. E. Furtner, *Das Verhältnis der Bischofsweihe zum hl. Sakrament des Ordo* (1861). A. Kurz, *Der Episkopat der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo* (1876). Schulte-Platzmann, *Der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger und sakramentaler Ordo* (1883). D. Zardetti, *Die Bischofsweihe* (1889). L. Sobkowski, *Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrhunderten* (1893). L. Gobet, *L'origine divine de l'Episcopat* (1898). v. Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates* (1900). A. Michiels, *L'origine de l'Episcopat* (1900). J. N. Seidl, *Der Diakonat in der kath. Kirche* (1884). H. Reuter, *Das Subdiakonat, dessen historische Entwicklung und liturgisch-fanonistische Bedeutung* (1890). Fr. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten* (1897). A. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr.* (1904).

§ 61. Begriff des ordo im allgemeinen.

I. Christus hat zur Fortsetzung seines dreifachen Amtes auf Erden einen eigenen Stand in der Kirche eingesetzt, den *ordo clericalis*. Dieser Stand besitzt die kirchliche Gewalt, die wieder ein zweifaches Moment in sich schließt, die *potestas ordinis* oder die Gewalt zur Vornahme gewisser heiliger Handlungen, und die *potestas iurisdictionis*, die Gewalt zu lehren und zu regieren. Beide fallen zwar nicht innerlich notwendig, wohl aber tatsächlich regel-

mäßig zusammen. — Die Verleihung der potestas ordinis geschieht durch einen kirchlichen Weiheakt, den man ordinatio oder auch ordo im aktiven Sinne nennt.

II. Nach katholischer Lehre gibt es weiterhin innerhalb der einen potestas ordinis und ähnlich innerhalb der einen potestas iurisdictionis verschiedene Abstufungen, die im Verhältnis der gegenseitigen Überordnung bzw. Unterordnung stehen. Die potestas ordinis zerfällt, wie man gewöhnlich zählt, in sieben Stufen, die auch wiederum ordines heißen. Die eine Jurisdiktionsgewalt zerfällt schon in verschiedene Stufen mit Rücksicht auf die größere oder geringere Teilnahme ihrer Träger an der potestas ordinis, nämlich den Diaconat, den Presbyterat und den Episkopat mit dem Primat an seiner Spitze. Aber auch die Träger eines und desselben ordo können wieder in verschiedener Weise an der Jurisdiktionsgewalt teilnehmen. So sind die Diakonen entweder einfache Diakonen oder Archidiaconen. Die Presbyter sind entweder einfache Priester oder Archipresbyter oder Prälaten. Der Episkopat umfaßt die Stufen des Weihbischofs, des regierenden Bischofes, des Metropolitens, Patriarchen, Exarchen, Primas und selbst des Papstes.

§ 62. Begriff und Einsetzung des Sakramentes der Priesterweihe.

I. Die Verleihung der potestas ordinis oder die Ordination ist nach katholischer Lehre nicht bloß eine äußere Übertragung heiliger Gewalten, sondern ein wahres und eigentliches Sakrament, nämlich das Sakrament der Priesterweihe oder das Weihesakrament. Ihrem Begriff nach ist die Priesterweihe mithin dasjenige von Christus eingesetzte Sakrament des neuen Bundes, in welchem dem Empfänger durch die Handauslegung und das begleitende Gebet des Bischofs die übernatürliche Vollmacht verliehen wird, zunächst und vor allem Akte der kirchlichen Weihegewalt zu setzen, zugleich aber auch Gnade zu gottwohlgefälliger Ausübung der erlangten Gewalt. — Daß die Ordination ein wahres Sakrament sei, ist gegenüber den Protestanten definiert Trident., Sess. XXIII, can. 3: Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, a. s. cf. cap. 4. can. 4.

II. Die katholische Lehre ergibt sich

1. aus der Schrift. Christus wählte seine Apostel aus, gab ihnen die Vollmacht, das Opfer zu feiern, Taufe und Buße zu spenden und sandte ihnen den heiligen Geist zur getreuen Ausübung ihrer Vollmachten. Die Apostel übertrugen diese Vollmachten und Gnaden an andere und zwar durch äußere, symbolische Zeichen im Namen und Auftrag Christi, so daß wir in dieser Übertragung alle Momente eines Sakramentes haben (vgl. Apg. 6, 6; 13, 1—4; 14, 20—24). Das äußere Zeichen bestand in Handauslegung und Gebet (1. Tim. 5, 22). Daß aber mit diesem äußeren Ritus auch eine innere heiligende Gnade ver-

bunden war, ist ausdrücklich gelehrt 1. Tim. 4, 14: *Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyteri*; ferner 2. Tim. 1, 6: *Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te per impositionem manuum mearum*. Daraus ergibt sich, daß die Handauslegung nicht eine leere Zeremonie war, nicht ein Wahlaß der Gemeinde; sie bestand auch nicht bloß in der Mitteilung gewisser vorübergehender, charismatischer Gnaden. Alle diese Ausflüchte der Protestanten sind ebenso unhaltbar, wie ihr prinzipieller Einwand, daß es ein besonderes Weiesakrament nicht geben könne, weil es kein besonderes Priestertum gebe.

2. In der Überlieferung wird die Weihe von sehr vielen Vätern ausdrücklich als Sakrament hingestellt und wird von vielen Konzilien erklärt, daß in derselben Gnade verliehen werde. Dazu kommt die Übereinstimmung aller Morgenländer mit den Abendländern in diesem Punkte.

§ 63. Die verschiedenen Weihestufen und ihr Verhältnis zu dem einen Weiesakrament.

I. Es ist definierte Glaubenslehre, daß es außer dem Priestertum noch höhere und niedere ordines gebe, ohne genaue Angabe der Zahl derselben (Trident., Sess. XXIII, can. 2), ferner, daß es eine göttlich eingesetzte Hierarchie gebe, bestehend aus Bischöfen, Priestern und Ministern (ibid. can. 6). Unter den ministri sind an erster Stelle jedenfalls die Diakonen zu verstehen, die übrigen ordines nach abwärts — in der lateinischen Kirche noch fünf, in der griechischen Kirche bloß mehr zwei — sind der wahrscheinlicheren Meinung zufolge rein kirchlicher Einsetzung, wenn auch der Subdiakonats wegen des Zölibats seit mittelalterlichen Zeiten zu den höheren Weihen gerechnet wird.

II. Unter den verschiedenen sieben oder auch acht ordines eignet nun die Würde eines Sakramentes in erster Linie jedenfalls der eigentlichen Priesterweihe. In ihr treffen alle Momente zusammen, welche den ordo überhaupt als Sakrament dartun. — Den Episkopat hielten die Scholastiker für kein besonderes Sakrament, wenn sie auch dessen göttliche Einsetzung lehrten. Allein es ist jetzt die gewöhnliche und einzig haltbare Ansicht, daß auch der Episkopat ein selbständiges Sakrament sei, weil wir auch bei ihm alle Momente eines wahren Sakramentes finden. Wenn man aber trotzdem nur sieben ordines zählt, so kann man das insofern tun, als man eben den Episkopat in dem Presbyterat eingeschlossen sein läßt. — Die Würde eines Sakramentes kommt weiterhin nach der gewöhnlichen und theologisch sicheren Meinung auch dem Diakonats zu, weil auch bei ihm alle Momente eines Sakramentes sich finden. — Die übrigen ordines aber vom Subdiakonats an sind nach der allein haltbaren Ansicht keine eigentlichen Sakramente mehr.

III. Die Einheit des Weihesakramentes und folglich die Siebenzahl der Sakramente, trotzdem drei ordines als wahre Sakramente hingestellt wurden, läßt sich auf folgende Weise retten: Da es nur ein Opfer gibt, so kann es auch nur ein Genus der Weihegnade geben und generisch nur ein Weihesakrament. An diesem Sakrament kann man aber in verschiedener Weise teilnehmen, indem es eben wiederum in verschiedene unterscheidbare und trennbare Spezies zerfällt, welche nicht bloß eine quantitative Mehrung, sondern auch eine qualitative Steigerung und Spezifizierung der inneren Gnade bzw. auch des inneren Charakters bewirken.

§ 64. Das äußere Zeichen des Weihesakramentes.

I. Es kommen hier nur jene ordines in Betracht, welche eigentliche Sakramente sind. Bezüglich dieser geht die erste und wahrscheinlichste, in neuerer Zeit gewöhnliche Meinung dahin, es sei die wesentliche Materie und Form nur die Handauflegung des Bischofs mit dem entsprechenden Gebet desselben. Die Schrift redet nur von einer Handauflegung bei Erteilung der Weihen, ebenso die Väter und Theologen in den ersten neun Jahrhunderten, die alten Konzilien und Ritualien. Die Orientalen erteilten die Weihen stets nur durch die Handauflegung und doch wurden diese Weihen von der lateinischen Kirche niemals für ungültig erklärt. — Gemeint ist bei der Priesterweihe die zweite Handauflegung, nicht die erste und auch nicht die dritte. Bei der Bischofsweihe ist es die Handauflegung des konsekrierenden Bischofs und seiner Assistenten.

II. Eine zweite Meinung hält die Übergabe der heiligen Geräte (des Evangelienbuches, des Kelches, des Ringes und Stabes) nebst den entsprechenden Gebeten für das wesentliche äußere Zeichen des Sakramentes. Diese Ansicht war bei den früheren Theologen die herrschende. Man berief sich besonders auch auf das Decretum pro Armenis. Allein dieses letztere hat nicht die wesentliche Materie und Form des Sakramentes dogmatisch feststellen, sondern den Armeniern nur praktische Anweisungen geben wollen, die Weihen gemäß dem römischen Ritus zu erteilen. Dann ist aber die Handauflegung nicht ausgeschlossen, vielmehr eingeschlossen.

III. Eine dritte Meinung hält die Handauflegung und die Übergabe der Instrumente für wesentlich, wenigstens in der lateinischen Kirche, aber auch diese Meinung läßt sich nicht stichhaltig beweisen.

§ 65. Die Wirkungen des Weihesakramentes.

Das Sakrament der Weihe bewirkt:

1. Bestimmte, je nach den verschiedenen Wehestufen verschiedene, heilige Gewalten zur Heiligung anderer, also charismatische Gaben;
2. als Wurzel und Grundlage dieser Gewalten einen unausslöschlichen Charakter. Dieser Charakter verleiht die aktive Disposition zur gültigen Setzung der verschiedenen priesteramtlichen Handlungen,

auch wenn der Ordinierte alle Jurisdiktionsgewalt verloren hätte, exkommuniziert wäre u. s. w. Vermöge dieses Charakters kann bei unwürdigem Empfang die Wehegnade wieder aufleben, falls der obex entfernt ist;

3. auch Gnaden zur persönlichen Heiligung des Empfängers, zunächst Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dann aber auch eine Spezifizierung derselben je nach dem besonderen Zwecke der verschiedenen Wehestufen, zugleich mit dem Anrechte auf Erlangung der später notwendigen aktuellen Gnaden zur eigenen Heiligung und zur gottgefälligen Verwaltung des Berufes (Decr. pro Arm., D. 596: *Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister*).

§ 66. Der Spender und der Empfänger des Wehesakramentes.

I. 1. Diejenigen ordines, welche eigentliche Sakramente sind, kann nur der Bischof spenden (vgl. Apg. 6, 6; 14, 22. 2. Tim. 1, 6. Tit. 1, 5 ff.). Die Überlieferung sprach sich besonders gegen Alerius im 4. Jahrhundert aus, der eine Gleichheit der Bischöfe und Priester auch in bezug auf die Ordinationsgewalt behauptete. Unsere Lehre definierte das Trident., Sess. XXIII, can. 7.

Die niederen Weihen und wohl auch den Subdiakonat kann infolge päpstlicher Vollmacht auch ein einfacher Priester, aber nur in außerordentlicher Weise erteilen.

2. Es kann aber jeder gültig geweihte Bischof die Weihen spenden vermöge des ihm eingepprägten Charakters und weil die Gültigkeit eines Sakramentes niemals abhängig ist vom Glauben oder vom Gnadenstand des Spenders. Das war die Anschauung und die Praxis des kirchlichen Altertums. Vom 8.—13. Jahrhundert aber herrschte eine gewisse Unklarheit über die Frage, ob auch häretische, simonistische Bischöfe u. dgl. gültig weihen könnten. Auch manche Päpste: Stephan VIII., Sergius III., Leo IX., Urban II., u. a. ließen Reordinationen vornehmen. Wären diese Reordinationen Wiederholungen der sakramentalen Weihe als solcher gewesen, so hätten sie auf einem theologischen Irrtum beruht, allein sie waren vielleicht nur Akte, durch welche eine Weihe auch als gesetzmäßig nach den kirchlichen canones erklärt wurde. Dogmatische Gültigkeit und kirchlich-kanonische Gesetzmäßigkeit wurden nicht immer klar auseinander gehalten, daher die vielen Unklarheiten (cf. L. Saltet, *Les Réordinations*, 1907).

II. Bezüglich des Empfängers ist zu unterscheiden der gültige Empfang, der äußerlich-gesetlich erlaubte Empfang und der innerlich-würdige Empfang. Zum gültigen Empfang ist notwendig das männliche Geschlecht, der vorherige Empfang der Taufe und irgend eine Intention. Zum gesetzlich erlaubten Empfang ist notwendig die genaue Beobachtung aller im Kirchenrechte vorgeschriebenen Bestimmungen, zum würdigen Empfang außerdem noch der Gnadenstand. Dazu sollen noch der göttliche Beruf und eine gehörige wissenschaftliche und asketische Vorbereitung kommen.

G. Das heilige Sakrament der Ehe.

Literatur. Bellarmin, *De matrimonii sacramento*. P. de Ledesma, *De magno matrimonii sacramento* (1592). Th. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento* (1602 u. ö.). B. Pontius, *De sacramento matrimonii* (1624). Chr. Schardt, *De matrimonio* (1734). S. Klee, *Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung* (2. Aufl. 1835). A. Roscovány, *De matrimonio in eccl. cath.* (1837). J. Carrière, *Praelect. theolog. de matrimonio* (1837). J. P. Martin, *De matrimonio* (1844). J. Perrone, *De matrimonio christiano*, 3 voll. (1858 sqq.). M. Heiss, *De matrimonio* (5. ed. 1861). B. Rive, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung* (1878). D. Palmieri, *Tract. de matrimonio christ.* (1880). P. Gasparri, *Tract. canonicus de matrimonio* (1891). M. Rosset, *De sacramento matrimonii*, 6 voll. (1895).

§ 67. Die Ehe als natürliche soziale Institution.

Wie es eine Buße geben kann, die nicht Sakrament ist, so gab es und gibt es auch wahre Ehen, welche nicht Sakramente sind, nämlich die Ehen aller Ungetauften. Deshalb ist auch hier zuerst von der Ehe überhaupt zu handeln und dann vom christlichen Sakrament der Ehe. — Im naturrechtlichen Sinne nun ist die Ehe die auf freier Vereinbarung beruhende Verbindung von Mann und Weib zu ungeteilter und unauflöslicher Lebensgemeinschaft. Ihre Voraussetzung ist der Geschlechtscharakter der Menschheit in dem doppelten Sinne, daß alle Menschen durch leibliche Abstammung des einen vom anderen ein Geschlecht bilden, und daß weiterhin die menschliche Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern existiert. Gemäß der von Gott gesetzten natürlichen Ordnung der Dinge soll die Menschheit sich fortpflanzen durch den geschlechtlichen Verkehr zwischen Mann und Weib. Dieser geschlechtliche Verkehr und dessen Produkt ist das nächste Ziel der Ehe, und darum ist die Lebensgemeinschaft der Gatten in erster Linie eine Geschlechtsgemeinschaft. Ihrer Idee nach soll und muß aber die Lebensgemeinschaft der Gatten schon vom Standpunkt der natürlichen Ordnung aus noch viele andere Momente in sich schließen. Da die Menschen, welche den geschlechtlichen Verkehr üben, sittlich freie Wesen sind und folglich auch der Geschlechtsverkehr ein sittlich freier Akt ist, so folgt daraus, daß jener Verkehr nur geschehen darf in Folge freier Vereinbarung. Da die Menschen ferner sinnlich-geistige Wesen sind, so soll die physische Vereinigung von Mann und Weib auch begleitet sein von einer geistigen Vereinigung, einer wahren und durchgängigen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Nicht bloß zur Erzeugung der Kinder, sondern auch zur leiblich-geistigen Erziehung derselben und überhaupt in allen leiblichen und geistigen Angelegenheiten sollen die Gatten gegenseitig sich Hilfe leisten. Ihrer Idee nach soll folglich die Ehe drei Zwecke erreichen: Fortpflanzung des Geschlechtes, gegenseitige Hilfeleistung, Heilung der ungeordneten Begierlichkeit. — Die drei Zwecke, die unter einem anderen Gesichtspunkte auch als die Güter der

Ehe bezeichnet werden, speziell die Fortpflanzung des Geschlechtes machen aber keineswegs das Wesen der Ehe aus, wie einzelne gemeint haben. Auch der Konsens der Gatten ist nicht das Wesen der Ehe, wie andere meinten. Dieses Wesen liegt vielmehr in dem Bande, welches zwischen zwei Personen infolge eines gültigen Ehekonsenses besteht. Dadurch erhält eine Person gewisse, unveräußerliche Rechte auf die andere, denen gewisse Pflichten der anderen Person und umgekehrt entsprechen. — Ob die Gatten von all diesen Rechten auch Gebrauch machen wollen oder nicht, ist für das Wesen der Ehe nicht mehr von Belang. Folglich kann es wahre Ehen geben auch mit ausdrücklichem, gegenseitigen Verzicht auf den Geschlechtsverkehr z. B. die Ehe des hl. Joseph und der seligsten Jungfrau. Nur die rechtliche Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs ist zum Bestand der Ehe notwendig, nicht aber der wirkliche Verkehr selber.

§ 68. Das christliche Sakrament der Ehe.

I. Die auf freier Vereinbarung beruhende, eheliche Verbindung unter Christen ist nicht bloß eine wahre Ehe, sondern auch der Einsetzung Christi gemäß ein wirksames Zeichen einer heiligenden Gnade oder ein eigentliches Sakrament. Das ist wenigstens angedeutet in der Schrift. Eph. 5, 32 heißt die Ehe sacramentum magnum, unmittelbar allerdings nur, insofern sie ein Nachbild der Verbindung Christi mit der Kirche ist (*ego autem dico in Christo et in ecclesia*). Allein eben weil sie ein solches Nachbild ist, und damit sie ein möglichst vollkommenes Nachbild sein kann, vermittelt sie den Gatten auch Gnade, wie das ganze fünfte Kapitel insinuirt. Joh. 2, 1ff. hat Christus durch seine Gegenwart auf der Hochzeit zu Kana die Ehe in ähnlicher Weise geheiligt, wie er durch seine Taufe das Wasser heiligte. Nach 1. Kor. 7, 39 sollen die Christen heiraten im Herrn. Auch hier ist der sakramentale Charakter der christlichen Ehe angedeutet. — Die Andeutungen der Schrift hat die Überlieferung näher entwickelt. Es kommen in Betracht die Übereinstimmung aller Kirchen, zahlreiche Aussprüche der Väter, die uralte Praxis, die Ehe zu schließen im Herrn und vor der Kirche in der Erwartung, dadurch Gnade von Gott zu erlangen. Das Decretum pro Armenis zählt die Ehe als siebentes Sakrament auf, und das Tridentinum hat dieselbe als eigentliches Sakrament definiert Sess. XXIV, can. 1: *Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae Sacramentis, a. s.*

II. Es ist aber jede unter Christen gültig geschlossene Ehe innerlich und wesentlich ein Sakrament. Wo immer unter Christen kein Sakrament gegeben ist, dort ist auch keine wahre gültige Ehe vorhanden. Das ward geleugnet von einigen älteren Theologen, welche den Priester als den Spender des Sacramentes der Ehe betrachteten und das Sakrament nur als ein Accessorium zu der schon vorher gültig abgeschlossenen Ehe, ferner von manchen

gallikanischen, jansenistischen und liberalen Theologen und Kanonisten des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, welche die Ehe als rein weltlichen Vertrag ansahen, zu welchem das Sakrament rein äußerlich hinzukommen könne. Allein Ehekontrakt und Ehesakrament können unter Christen nicht getrennt werden. Das ist, wenn auch nicht definiertes Dogma, so doch sichere katholische Lehre, die sich ergibt aus der gesamten Überlieferung, dem Sinn nach im Tridentinum enthalten ist und ausdrücklich gelehrt ward von Pius VI., Pius IX. (D. 1621) und Leo XIII. in der Enzyklika *Arcanum divinae* vom 10. Februar 1880.

§ 69. Der Spender des Ehesakramentes.

Literatur. J. Pleyer, *De ministro sacramenti matrimonii* (1759). Th. M. Zilser, *Über den Ausspender des Ehesakramentes* (1884). A. Fischer, *Der Spender der sakramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebindnissen* (1845). Sulerzyński, *Wer ist Minister bei dem Sakrament der Ehe?* (1881).

Es bestehen hier zwei Meinungen: Die erstere hält den einsegnenden Priester für den Spender des Sakramentes. Sie ward früher von namhaften Theologen vertreten, ist aber in neuerer Zeit allgemein aufgegeben. Allein haltbar ist die zweite Meinung, nach der die Ehekontrahenten selbst zugleich Spender des Ehesakramentes sind. Der Hauptbeweis liegt in der Praxis der Kirche, gemäß welcher Ehen früher für gültig gehalten wurden, welche geschlossen waren ohne alle Assistenz des Priesters, und an solchen Orten noch für gültig gehalten werden, wo das Tridentinum nicht promulgiert ward, oder wo die Wirkungen der einstigen Promulgation nicht mehr aufrecht erhalten werden. Ein weiterer Beweis liegt darin, daß unter Getauften Eheabschließung und Sakrament ein und dasselbe sind. Folglich müssen diejenigen, welche die Ehe schließen, auch das Sakrament vollziehen.

§ 70. Der Empfänger des Ehesakramentes.

Es ist zu unterscheiden der gültige, der gesetzlich erlaubte und der würdige Empfang des Ehesakramentes. Zum gültigen Empfang ist, weil Ehekonsens und Ehesakrament zusammenfallen, vor allem gefordert, daß die Kontrahenten fähig sind, einen gültigen Konsens abzugeben. Zum gesetzlich erlaubten Empfang ist notwendig die genaue Beobachtung aller Vorschriften, welche die rechtmäßige geistliche und auch weltliche Obrigkeit in betreff der Eheschließung gegeben haben. Zum würdigen Empfang ist überdies noch der Gnadenstand notwendig. — Die Bedingungen eines gültigen und erlaubten Ehekonsenses und folglich eines gültigen und erlaubten Empfanges des Sakramentes der Ehe hat die kirchliche Gesetzgebung tatsächlich im einzelnen genau festgelegt durch Aufstellung trennender und verbietender Ehehindernisse.

§ 71. Das äußere Zeichen und die Wirkungen des Ehe sakramentes.

Wenn die Kontrahenten das Ehe sakrament spenden, dann muß im Ehekonsekre auch das äußere Zeichen dieses Sakramentes und zwar nach Materie und Form liegen. In diesem Konsekre kann nun unterschieden werden die gegenseitige *traditio corporum* und die formelle Annahme des Rechtes von seiten des einen Gatten auf den Leib des anderen und umgekehrt. Letztere kann als Form des Sakramentes aufgefaßt werden. Die erstere ist sodann dessen Materie. Bei dieser kann wieder unterschieden werden das, was übergeben wird, nämlich der Leib oder auch das Recht auf den Leib, und die Handlung der Übergabe selbst, so daß wir auch hier eine entferntere und eine nähere Materie unterscheiden können. — Die Wirkungen, welche das Ehe sakrament hervorbringt, sind zunächst Vermehrung der heiligmachenden Gnade, aber auch eine Spezifizierung derselben in Hinsicht auf den Zweck der Ehe mit der Bürgschaft zur Erlangung der nötigen aktuellen Gnaden, auf daß die Gatten sich stets in rechter Weise lieben, einander die Treue halten, unauflöslich miteinander verbunden bleiben und die Kinder recht erziehen (vgl. Eph. 5, 22—23. Decr. pro Arm., wo die drei Güter der Ehe aufgezählt werden. Trident., Sess. XXIV, prooem.).

§ 72. Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe.

Literatur. J. Baier, Die Naturehe (1885). C. Boeckenhoff, De individuitate matrimonii (1901). Didon, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung, deutsch. v. C. M. Schneider (1893). M. Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition (1895). J. Fahrner, Die Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht, I. Bb. (1904).

I. Die Einheit der Ehe will besagen, daß zu einer und derselben Zeit nur ein Mann und ein Weib ehelich verbunden sind. Ihr Gegensatz ist die Vielmännerei und die Vielweiberei, welche entweder simultan oder sukzessive sein können. Es gelten hier folgende Sätze:

1. Wenigstens seit Verkündigung des Evangeliums ist jede simultane Polygamie nach göttlichem Rechte verboten (vgl. Matth. 19, 3 ff. Röm. 7, 2. 1. Kor. 7, 2 ff. Trident., Sess. XXIV, can. 2; cf. Conf. Mich. Palaeol., D. 388; Decr. pro Arm., D. 597).

2. Die Vielmännerei war und ist jederzeit gegen das Naturgesetz.

3. Die Vielweiberei ist zwar nicht gegen den primären Zweck der Ehe, die Fortpflanzung des Geschlechtes, und konnte darum insolge besonderer göttlicher Dispense im alten Testamente erlaubt sein; allein sie vereitelt doch die weiteren Zwecke der Ehe, ist insofern gegen die sekundären Forderungen des Naturgesetzes und ist seit Christus nicht mehr erlaubt.

4. Die sukzessive Polygamie ist aber erlaubt (1. Kor. 7, 8 ff. 39. Prof. fid. praescript. Waldens., D. 370. Conf. Mich. Palaeol., D. 388. Decr. pro Jacobitis).

II. Bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe gelten folgende dogmatische Sätze:

1. Die einmal gültig geschlossene Ehe ist im allgemeinen unauflöslich und zwar schon nach dem Naturrechte, wenigstens nach den sekundären Forderungen desselben. Christus leitet diese Unauflöslichkeit ab aus der ursprünglichen Einsetzung der Ehe im Paradiese (Matth. 19, 4 ff.) und betont sie in aller Schärfe (Mark. 10, 11. Luk. 16, 18); ebenso der heilige Paulus (Röm. 7, 2. 1. Kor. 7, 10—11. 39). Die Überlieferung hielt stets daran fest. Die Unauflöslichkeit erklärten das Trident., Sess. XXIV, prooemium; Pius VI., Pius IX. (D. 1615), Leo XIII. Sie ist auch gefordert durch die verschiedenen Zwecke der Ehe.

2. Die nicht sakramentalen Ehen konnten und können in gewissen Fällen kraft göttlicher Dispense aufgelöst werden; so wahrscheinlich die Ehen im alten Bunde durch Übergabe des Scheidebrieses, so die Ehen der Ungetauften, wenn ein Gatte sich bekehrt und der andere nur mehr *cum contumelia creatoris* mit ihm zusammenleben will (Privilegium Paulinum, 1. Kor. 7, 12 ff.).

3. Selbst die sakramentalen Ehen der Christen sind noch auflösbar, solange sie noch nicht vollzogen sind, vor allem dann, wenn ein Gatte feierlich Ordensprofeß ablegt. Das ergibt sich aus mehreren derartigen Beispielen von Heiligen, wie sie von den Kirchenvätern erzählt werden; aus einer Entscheidung Alexanders III. (D. 334) und aus Trident., Sess. XXIV, can. 6. Wahrscheinlich beruht diese Unauflöslichkeit auf göttlich-kirchlichem Rechte. — Es ist ferner jetzt zweifellos, daß auch abgesehen von der feierlichen Ordensprofeß in besonders wichtigen Fällen eine noch nicht vollzogene Ehe kraft päpstlicher Dispense dem Band nach gelöst werden kann.

4. Ist aber eine sakramentale Ehe einmal vollzogen, so ist sie in keinem Falle mehr dem Band nach auflöslich (vgl. Marc. 10, 2—12. Luk. 16, 18. Röm. 7, 2. 1. Kor. 7, 10—11). Matth. 5, 32 und 19, 9 will Christus wahrscheinlich bloß sagen, im Falle des Ehebruchs dürfe einer sein Weib wohl entlassen, er dürfe aber nicht wieder heiraten, und auch die Entlassene dürfe nicht heiraten. In der morgenländischen Kirche entwickelte sich allerdings seit dem 6. Jahrhundert die Praxis, daß im Fall des Ehebruchs eine Wiederverheiratung gestattet wurde, im Abendlande konnte aber eine solche Praxis nicht durchbringen, wenn dies auch im 7. Jahrhundert in Spanien versucht wurde. Die abendländische Praxis hat das Trident., Sess. XXIV, can. 7 entschieden in Schutz genommen und von Irrtum frei erklärt.

§ 73. Die Gesetzgebung und die Gerichtsbarkeit in Ehesachen.

Literatur. Schneemann, Die Irrtümer über die Ehe (1866). Heuser, De potestate statuendi impedimenta dirimentia ecclesiae propria (1859). J. Becamel, Tr. de matrimonio et dispensationibus matrimonii (1889). De Becker, De sponsalibus et matrimonio (1896). J. Pompen, Tr. de

dispensationibus et revalidatione matrimonii (1894). F. H. Feije, De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus (1890). F. Huszár, De potestate ecclesiae circa matrimonium (1900). J. Hollwed, Das Zivil-eherecht des Bürgerlichen Gesetzbuches im Lichte des kanonischen Rechtes (1900). Dazu die Lehrbücher des kath. Kirchenrechts von Philipps, Schulte, Scherer, Silbernagl, Hergenröther, Hollwed u. a. und des katholischen Ehe-rechtes von Weber-Schäfer, Heiner, Leitner, F. X. Wernz, Jus decretalium, tom. IV: Jus matrimoniale ecclesiae catholicae (1902) u. a.

Es fragt sich hier noch, ob die Kirche das Recht hat, trennende und verbietende Ehehindernisse aufzustellen, wem überhaupt in Ehesachen Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit zukommt. Wer die Ehe für kein Sakrament ansieht, wie die Protestanten, oder wer Ehevertrag und Ehesakrament für trennbar erklärt, wie manche liberalisierende katholische Gelehrte, der kann und muß die ganze Ehe-gesetzgebung der weltlichen Obrigkeit einräumen. Allein nach katholischer Auffassung ist die Ehe schon von Natur aus nicht etwas rein Bürgerliches, sondern etwas Heiliges und Religiöses, es ist ferner die Ehe der Getauften zugleich innerlich und wesentlich ein Sakrament. Daraus ergeben sich folgende wichtige Sätze:

1. Die Kirche hat das Recht, Ehehindernisse aufzustellen. Christus selbst hat das impedimentum ligaminis aufgestellt, indem er die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zum christlichen Gesetz erhob. Ebenso Paulus 1. Kor. 7. Die Kirche hat dieses Recht immerdar geübt und es verteidigt auf dem Trident., Sess. XXIV, can. 3 und 4.

2. Dieses Recht hat aber die Kirche aus und durch sich selbst, nicht erst infolge einer KonzeSSION der weltlichen Obrigkeit (vgl. die 59. verworfene These von Pistoja, D. 1422; die 69. These des Syllabus, D. 1617 und die Enzyklika Leos XIII.).

3. Die Kirche hat allein das Recht, trennende Ehehindernisse aufzustellen. Ein gleiches Recht des Staates würde dem Wesen der christlichen Ehe widersprechen.

4. Alle das Wesen der Ehe betreffenden Sachen gehören vor den kirchlichen Richter und nur vor diesen (Trident., Sess. XXIV, can. 12. 58. verworfene These von Pistoja, D. 1421).

5. Der Staat hat das Recht, in Betreff der bürgerlichen Folgen der Ehe Gesetze zu geben, und seine diesbezüglichen Vorschriften verpflichten auch im Gewissen.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich der kirchliche Standpunkt zur sogenannten Zivilehe. Die Kirche hat gegen deren Einführung stets protestiert und hält alle Ehen für ungültig, solange ein kirchliches Ehehindernis z. B. nur die Klandestinität besteht. Allein es ist den Christen gestattet, sich der Zivilehe zu unterziehen als einer legalen Formalität, um einerseits der Strafe zu entgehen und anderseits der Rechtsvorteile in bezug auf das bürgerliche Leben sich teilhaft zu machen. Ja, es wäre im allgemeinen nicht erlaubt, eine kirchlich-gültige Ehe zu schließen, wenn der Staat sie für ungültig halten würde.

Achtes Buch.

Die definitive Vollendung des ganzen von Gott ausgegangenen und zu Gott zurückkehrenden Weltlaufs oder die letzten Dinge des einzelnen Menschen und der gesamten Creatur (Eschatologie).

Literatur. Schon bei den Vätern nimmt die Lehre von den letzten Dingen einen breiten Rahmen ein. Sie wurde zum Teil schon sehr frühzeitig auch monographisch behandelt. — Der Lombarde erörtert dieselbe ziemlich eingehend und vollständig IV. Sent. dist. 21. 43—50. Vgl. dazu die Kommentatoren Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura, Richard von Middleton, Petrus von Tarantaise, Scotus, Durandus, Dionysius Carthus., Erius. Thomas behandelt viele einschlägige Punkte S. c. Gent. I. III, c. 1—63; I. IV, c. 79—97. Seine im Sentenzenkommentare niedergelegten Lehren sind auch in das sogenannte Supplem. der Summa theol. qu. 69—100 herübergenommen worden. Der Umstand, daß Thomas selber in der S. theol. die Lehre von den letzten Dingen nicht mehr behandeln konnte, hatte zur Folge, daß seine Kommentatoren und überhaupt die späteren Theologen die betreffenden Lehrpunkte nur selten systematisch und im Zusammenhange erörterten. Doch finden sich hierher gehörige Ausführungen zerstreut in verschiedenen dogmatischen Traktaten. So behandeln viele Theologen die Lehre von der Anschauung Gottes in dem Traktate De Deo uno (Suarez, Johannes v. St. Thomas, Gonet, Billuart, Tournely, Gazzaniga, Petavius, Lessius, von Neueren Franzelin, Pohle u. a. cf. Thomas, S. theol. I, qu. 12). Die jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen werden erörtert bei der Lehre von der Seligkeit der Engel und der Strafe der Teufel (cf. Thomas, S. theol. I, qu. 62. 64. Dazu Suarez, Johannes v. St. Thomas, die Salmanticenser, Gonet, Petavius, Tournely). Die Seligkeit des Himmels wird auch ausführlich behandelt in den Traktaten De ultimo fine et de beatitudine (cf. Thomas, S. Th. I, II, qu. 1—5. Dazu Suarez, Joh. v. St. Thomas, Salmant., Gonet, Billuart u. a.). Auch bei der Lehre von der Hadesfahrt und von der Richtergewalt Christi werden noch einschlägige Fragen erörtert (cf. Thomas, S. theol. III, qu. 52. 59. Dazu Suarez u. a.) — Als einen Teil der gesamten (speziellen) Dogmatik haben die Lehre von den letzten Dingen behandelt J. B. Génér (Theologia dogmatico-scholastica, tom. IV, 1773). P. Dens (Theol. ad usum seminar. Tract. de quattuor novissimis). St. Wiest (Institut. theolog. tom. VI, 849—959), ferner Perrone, Knoll, Hurter, Ratschthaler, Fernandez, Tanquerh, Pesch, Tepe, Heinrich-Gutberlet, Schieben-Alzberger, Einig (Institut. theol. dogm. Tr. de deo consummatore) u. a. — Mehr in Form von Monographien haben die ganze Lehre von den letzten Dingen oder einzelne Teile derselben besonders behandelt Bellarmin, De purgatorio. De sanctorum beatitudine. De reliquiis et imaginibus sanctorum. J. H. Döwald, Eschatologie (5. Aufl. 1893). Jungmann, Tr. de novissimis (4. ed. 1898). L. Keel, Die jenseitige Welt, 3 Bde. (1868 ff.). J. Baup, Die Lehre vom Auferstehungs-Leibe (1877). Der Himmel (1881). Die Hölle (1882). Das Jenseitige (1883). Weltgericht und Weltende (1886). E. Meric, Das andere Leben (1886). W. Schneider, Das andere Leben (7. Aufl. 1905). H. Lambrecht, Analysis tract. de novissimis (1888). L. Billot, Quaestiones de novissimis (2. ed. 1903). Mazzella, De Deo creante, disp. 6 (4. ed. 1896). Stentrup, Soteriologia, vol. II (1889). Turmel, L'Eschatologie au IV^e siècle (1900). J. Royer, Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorerilischen Propheten (1901). L. Alzberger, Die christliche Eschatologie in den

Stadien ihrer Offenbarung im alten und neuen Testament (Eschatologie I, 1890). Derselbe, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor nicänischen Zeit (Eschatologie II, 1896).

§ 1. Übersicht und Einteilung.

I. Die Welt ist, wie nicht ursachelos, so auch nicht ziellos. Sie hat vielmehr das erhabenste Ziel, die äußere Verherrlichung Gottes. Insbesondere soll der Mensch nach einer kürzeren oder längeren Zeit der Entwicklung und der Prüfung tatsächlich Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, in seinem Lichte verklärt und beseligt werden und so Gott auf übernatürliche Weise die ganze Ewigkeit hindurch verherrlichen. Demgemäß gibt es für die Welt überhaupt und für die Menschen insbesondere ein Stadium der Ruhe im letzten Ziele. Dieses Ruhestadium ist zunächst und in erster Linie das Endresultat aller von Gott bereits gesetzten, bzw. im Diesseits eingetretenen Heilswirkungen und Heilszustände, es ist aber zudem auch die Wirkung noch zukünftiger, besonderer Tätigkeiten Gottes nach außen, kraft deren er die einzelnen Menschen wie die ganze Welt ihrer definitiven Endbestimmung oder Vollendung entgegenführt. Wir reden hiernach in der Theologie von einer Vollendung (*consummatio*, *συντέλεια*, vgl. Matth. 13, 40. 49; 24, 3; 28, 20) der Welt und des Menschen. — Die Schlußmomente der religiös-ethischen Geschichte der Welt und des Menschen, ferner deren Übergang in das Stadium der Ewigkeit und deren schließliche Zustände in der Ewigkeit bezeichnen wir auch als „letzte Dinge“ (*novissima*, *τὰ ἔσχατα*, vgl. Joh. 6, 39. 40; 11, 24; 12, 48. 2. Tim. 3, 1 u. a. St.). Und eben hiervon wird jener dogmatische Traktat, welcher die Ereignisse und Zustände behandelt, die am Ende der Entwicklung eines jeglichen individuellen menschlichen Lebens wie am Ende der Entwicklung des ganzen Universums eintreten, vielfach „Eschatologie“ genannt.

II. Die ganze, objektiv wie subjektiv gleich bedeutungsvolle Lehre von der Weltvollendung oder von den letzten Dingen wird am einfachsten eingeteilt, wenn man erwägt, wer und was Gegenstand der Endvollendung ist und in welchen Momenten sich dieselbe im einzelnen vollzieht. Objekt der Vollendung ist nicht Gott, sondern nur die Kreatur und zwar (irgendwie wenigstens) nach ihren drei Reichen, der Engelwelt, Körperwelt und Menschenwelt. Speziell wird der Mensch vollendet, insofern er ein Glied des menschlichen Geschlechtes ist, aber auch insofern er als für sich bestehendes, freipersonliches Einzelwesen einen gewissen Selbstzweck besitzt. So gibt es für ihn außer der auf die gesamte Kreatur (einschließlich des Menschen) sich beziehenden allgemeinen auch noch eine besondere Vollendung. Darum zerfällt die ganze Eschatologie von selbst in zwei Hauptstücke: Die Lehre von der allgemeinen und von der besonderen Vollendung. Insofern letztere der ersteren zeitlich vorangeht und inhaltlich deren Grund-

lage bildet, ist sie vor derselben zu behandeln. — Die besondere Vollendung des einzelnen Menschen beginnt mit dem Tode. Auf diesen folgt unmittelbar das besondere Gericht, hierauf der (zunächst leiblose) Zustand des Menschen in Hölle, Fegfeuer oder Himmel. Für alle jene, die uns im Tode bereits vorangegangen, ist diese besondere Vollendung schon eingetreten, für uns ist sie noch zukünftig. Weil aber der Mensch immer Glied eines großen Organismus ist, so besteht zwischen den bereits individuell vollendeten und den noch auf Erden pilgernden Menschen ein höchst bedeutungsvolles Wechselverhältnis, das im allgemeinen unter die *Communio Sanctorum* fällt. Auch die Darstellung dieses Wechselverhältnisses in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen Beziehungen soll noch in die Lehre von der besonderen Vollendung Aufnahme finden. — Die allgemeine Vollendung schließt nach der Lehre des Glaubens in sich: Die Wiederkunft Christi mit ihren Vorzeichen und Begleiterscheinungen, die Auferstehung des Fleisches, das allgemeine Gericht, den Weltuntergang und die Welterneuerung. — In dieser Aufzählung der einzelnen Momente der besonderen wie der allgemeinen Vollendung ist von selbst die weitere Einteilung des ersten und zweiten Hauptstückes gegeben.

Erstes Hauptstück.

Die besondere Vollendung des einzelnen Menschen.

Erste Abtheilung.

Der Tod und das besondere Gericht.

Literatur. Dionys. Carthus., *De quattuor hominis novissimis*. Idem, *Dialogus de particulari judicio animarum post mortem*. Fr. G. Ginella, *De notione atque origine mortis* (1868). Fr. Gengell, *De judicio particulari* (1725). L. A. Muratori, *De paradiso regnique caelestis gloria* (1738). Lafosse, *De Deo ac divinis attributis*, qu. 4, a. 2. Gazzaniga, *De Deo I*, diss. 4, c. 9 sqq. H. Beckers, Mittheilungen aus Böschers auserlesener Sammlung von Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert über den Zustand der Seele nach dem Tode (dort zahlreiche Literatur).

§ 2. Der Tod.

I. Tod ist im allgemeinen der Gegensatz von Leben. Der biblisch-kirchliche Sprachgebrauch redet in einem dreifachen Sinne von einem Leben des Menschen, nämlich einem seligen Leben im Himmel, einem Leben der Gnade hier auf Erden und einem natürlichen Leben seines Leibes. Als Gegensatz zum Leben bedeutet demnach der Tod die ewige Verdammnis (3. B. Apok. 20, 6. 14. Prov. 10, 2; 14, 12), den Zustand der schweren Sünde (vgl. Joh. 5, 24; 8, 51. Röm. 6, 16. Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. 1. Joh. 3, 14; 5, 16) und die Trennung des Leibes aus seiner substantziellen Verbindung mit der Seele. — Daß es einen Tod in diesem letzteren Sinne gibt,

lehrt die Schrift (3. B. Hebr. 9, 27) und die tägliche Erfahrung. Dieselbe Schrift und Erfahrung lehren aber auch die Ungewißheit der Zeit und der Umstände des Todes (vgl. Matth. 24, 43 f.; 25, 13. Apok. 3, 3; 16, 15).

II. Die tägliche Erfahrung zeigt uns, daß der Tod auftritt mit dem Charakter der Allgemeinheit für alle Menschen. Dafür legt auch die Schrift Zeugnis ab (vgl. 3. Kön. 2, 2. Jos. 23, 14. Röm. 5, 12. 1. Kor. 15, 22. Hebr. 9, 27). — Eine gewisse Ausnahme von dem Gesetze des Todes scheint jedoch gemacht werden zu müssen bezüglich des Henoch und Elias. Mit Rücksicht auf Gen. 5, 24 (vgl. Sir. 44, 16. Hebr. 11, 5) und 4. Kön. 2, 1 ff. (vgl. Sir. 48, 9) ist es nämlich Lehre der Väter und Theologen, daß die beiden genannten Männer noch am Leben sind, daß sie von Gott an irgend einen Ort entrückt worden sind. Meist wird damit die weitere Lehre verbunden, daß dieselben der Wiederkunft Christi vorangehen und dann eines Martertodes (durch den Antichrist) sterben werden. Auch bezüglich der zur Zeit der Wiederkunft Christi Lebenden haben manche mit Rücksicht auf Joh. 21, 22. 1. Kor. 15, 51. 2. Kor. 5, 2—4. 1. Thess. 4, 14—16 gemeint, daß sie nicht im eigentlichen Sinne sterben, sondern nur verwandelt würden. Andere lassen das Gesetz des Todes auch für sie gelten.

III. Die Pelagianer, Sozinianer und verschiedene Rationalisten meinten, der Tod sei eine natürliche und notwendige Folge der menschlichen Konstitution und leibliche Unsterblichkeit unmöglich. Die Reformatoren dagegen, sowie Bajus und Janßenius, lehrten, leibliche Unsterblichkeit sei dem Menschen von Anfang an irgendwie geschuldet gewesen. — Demgegenüber ist es katholische Lehre,

1. daß der Tod tatsächlich aus der Sünde stammt, eine Strafe der Sünde ist (vgl. Gen. 2, 17; 3, 19. Weish. 2, 23 f. Röm. 5, 12 u. a. St., die ständige Lehre der Väter, das 4. Konzil von Karthago, can. 1, D. 65; das 2. Konzil von Orange, can. 2, D. 145; Trident., Sess. V, can. 1. 2);

2. daß der Tod auch ohne Sünde hätte eintreten können und eingetreten wäre, falls Gott die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit dem Menschen vorenthalten hätte (cf. prop. 6. und 78 des Bajus, D. 886. 958; cap. 17 der Bulle Auctorem fidei, D. 1380).

IV. Die große dogmatische wie praktische Bedeutung des Todes liegt darin, daß derselbe der Schlußpunkt des diesseitigen und der Anfang des jenseitigen Lebens und im Zusammenhang damit zugleich das Ende der Verdiensteszeit und der Anfang der Vergeltungszeit ist. Dies ergibt sich

1. aus der Schrift (vgl. Pred. 11, 3. Sir. 11, 28. Joh. 9, 4. 2. Kor. 5, 10 u. a. St.),

2. aus der nahezu einstimmigen Lehre der Väter und Theologen,

3. indirekt aus der Lehre der Kirche, daß nach dem Tode die Bösen alsbald in die Hölle gestoßen, die Guten in den Himmel auf-

genommen, die nicht ganz Reinen in das Fegfeuer versetzt werden (vgl. die in § 4 anzuführenden Entscheidungen des 2. Konzils zu Lyon u. s. w.).

Der innere Grund, warum der Mensch nach dem Tode nicht mehr verdienen kann, liegt aber nach der *sententia communis* nicht im Wesen des jenseitigen Lebensstandes an und für sich, sondern im freien Willen Gottes, welcher dem Menschen ganz angemessenerweise eine gewisse Zeit festgesetzt hat, in der er Lohn oder Strafe verdienen kann und welcher nach dieser Probezeit das Verdiente in Gerechtigkeit austheilt.

§ 3. Wirklichkeit und nähere Umstände des besonderen Gerichtes.

I. Im Unterschiede vom allgemeinen oder Weltgerichte ist das besondere Gericht dasjenige, in welchem jede einzelne menschliche Seele sogleich nach ihrer Trennung vom Leibe die göttliche Entscheidung über ihr ewiges Los gemäß ihren individuellen Verdiensten oder Mißverdiensten vernimmt. — Daß es nun für jeden einzelnen Menschen nach dem Tode ein besonderes Gericht gibt, ist zwar kein formell definiertes Dogma, wohl aber materiell geoffenbarte Wahrheit. Dies ergibt sich

1. aus der Schrift (vgl. Pred. 11, 9; 12, 1ff. Sir. 11, 28. Luk. 16, 22; 23, 43. 2. Kor. 5, 1—8. Hebr. 9, 27: *Statutum est homini semel mori, post hoc autem iudicium*),

2. aus der Lehre der Väter, z. B. des Ambrosius, Augustinus, Ephräim des Syriers,

3. indirekt aus den Entscheidungen der Kirche, daß die Seelen nach dem Tode allsogleich in den Himmel oder in die Hölle oder in das Fegfeuer kommen,

4. rationell-theologisch insoferne, als in der Voraussetzung, daß der Tod das Ende der Verdiensteszeit ist, eine alsbaldige Entscheidung über das Los der Seele nach dem Tode höchst angemessen, ein Aufschub dieser Entscheidung ganz zwecklos erscheint.

II. Richter im besonderen Gerichte ist Christus als (mit dem Vater und hl. Geiste) allwissender, unendlich gerechter und heiliger Gott, aber auch, wie die Theologen auf Grund von Joh. 5, 22 meist lehren, als Mensch. — Gerichtet wird die vom Leibe getrennte Seele (*anima separata*), welche jetzt sich selbst intuitiv und vollkommen schaut und sofort auch ihren sittlichen Zustand, ihre Verdienste oder ihre Schuld klar erkennt, sei es durch sich selbst, sei es (wahrscheinlich) zudem noch kraft einer besonderen göttlichen Erleuchtung. — Das richterliche Urtheil vollzieht sich durch einen Willensakt Gottes, welcher das der Seele Gebührende genau kennt und gerecht ihr zumißt und durch ein geistiges Wort die Seele sofort in Kenntniß hiervon setzt. — Das besondere Gericht vollzieht sich im ersten Momente nach der vollständigen Trennung der Seele vom Leibe und zwar in einem Augenblicke, wahrscheinlich in Gegenwart

von guten und bösen Geistern. — Als Ort desselben muß wohl die Stelle gelten, an welcher der Mensch eben gestorben ist.

§ 4. Die sofortige Vollstreckung des besonderen Gerichtes.

I. Nach der Lehre von der sog. *Ἀποκατάστασις τῶν πάντων* dauert die sittliche Entwicklung des Menschen nach dem Tode noch fort, und gibt es selbst noch eine sittliche Entwicklung der abgefallenen Geister, bis alle freien Wesen ganz gereinigt und geläutert und so zur Seligkeit befähigt sind. Diese Theorie, die ihr Analogon in den verschiedenen heidnischen Seelenwanderungslehren hat, wurde in das Christentum zuerst eingeführt von Origenes, dem aus der Zahl der Väter Gregor von Nyssa, Didymus, Evagrius Pontius und (stellenweise und mit bestimmten Einschränkungen) Gregor von Nazianz, Hieronymus und Ambrosius nabekommen. Im übrigen hat die Anschauung von der schließlichen Befeligung aller Geister oder wenigstens aller Menschenseelen unter verschiedenen Modifikationen fast in allen folgenden Jahrhunderten einzelne Vertreter gefunden, so die Origenisten im 6. und 8. Jahrhundert, Skotus Erigena, einzelne Wiedertäufer, protestantische Mystiker und Rationalisten. — Diese ganze Theorie verkennt die Bedeutung des Todes und macht ein besonderes Gericht im Grunde überflüssig. Sie wird von den Vätern scharf bekämpft und ist vor allem verurteilt in den sogenannten Canones contra Origenem (speziell can. 10—15, D. 196—201).

II. Der sogenannte Chiliasmus meint, Christus werde gegen Ende der Tage zunächst die Gerechten auferwecken und mit ihnen tausend Jahre auf Erden in Glückseligkeit herrschen; dann erst fänden der Weltuntergang und das Endgericht statt. — Der Chiliasmus läßt die verschiedensten Formen zu, je nachdem man sich die Genüsse des tausendjährigen Reiches mehr materiell und grobsinnlich oder mehr geistig vorstellt, und ist auch tatsächlich in den verschiedensten Schattierungen aufgetreten. Eine mehr sinnliche Form desselben vertreten Cerinthus, die Ebioniten, einzelne Apollinaristen, mittelalterliche Sekten und Spiritualisten, auch protestantische Sekten; eine etwas geistigere Form die Montanisten, einzelne Monophysiten, Joachim von Floris, Petrus von Oliva, verschiedene neuere protestantische Theologen und Sekten. In einem mehr oder minder spiritualistischen Sinne huldigten dem Chiliasmus auch mehrere ältere Väter und Kirchenschriftsteller (Papias, Justinus, Irenäus, Tertullian, Bischof Nepos, Methodius, Victorin von Petau, Commodian, Laktantius, Qu. Jul. Hilarion). Chiliasmische Ideen finden sich im Mittelalter und selbst in neuerer und neuester Zeit bei manchen Theologen in Frankreich und Deutschland. — Gleichwohl ist der Chiliasmus in all seinen Formen unhaltbar, mag er auch auf keinem allgemeinen Konzil verworfen sein. Die Schrift kennt nur eine Auferstehung (Joh. 5, 28. 1. Kor. 15, 51f.). Nach derselben gibt es kein irdisch-sinnliches Leben mehr (Matth. 22, 30. Luk. 20, 35.

Röm. 14, 17). Bei der Wiederkunft Christi werden die Gerechten ihm in die Luft entgegengerückt (1. Thess. 4, 16). Die von den Chiliasien angezogenen Schriftstellen (bes. Apok. 20) beziehen sich entweder auf die geistig=unsichtbare Herrschaft Christi auf Erden oder auf seine unsichtbare Herrschaft im Himmel. Vom 4. Jahrhundert an hat der Chiliasmus alle Väter und fast alle Theologen zu Gegnern, und schon früher hatten ihn Cajus, Origenes, Dionysius von Alexandrien u. a. bekämpft, ja selbst manche seiner Vertreter trugen ihn ausdrücklich nur als subjektive Meinung, nicht als überlieferte Glaubenslehre vor (z. B. Justinus).

III. Die Lehre von der sogenannten Apokatastasis und der Chiliasmus müssen im Grunde in Abrede stellen, daß sofort nach dem Tode für jeden einzelnen ein besonderes Gericht stattfindet und mehr noch, daß dieses Gericht auch allsogleich vollzogen wird in dem Sinne, daß die Substanz der jenseitigen Vergeltung schon beim Tode und nicht etwa beim Weltgerichte stattfindet. Sie müssen irgend einen Warte-, Mittel- oder Zwischenzustand zwischen Tod und Weltende annehmen, der innerlich und substantiell von dem Endzustand (nach der Auferstehung) verschieden ist. — Außer den genannten Irrthümern traten aber besonders in älterer Zeit noch die verschiedensten Lehrrichtungen hervor, welche so oder anders die (oben § 2, IV dargelegte) Bedeutung des Todes verkennen, das besondere Gericht mehr oder minder seines Zweckes entkleiden, wenn nicht gar leugnen, unter allen Umständen aber die sofortige Vollstreckung jenes Gerichtes im oben erklärten Sinne ablehnen. Es gehören hierher die Lehre der Thnetopsychiten oder Psychopannychiten, wonach die Seelen beim Tode ebenfalls sterben und bis zur Auferstehung tot bleiben; die Lehre vom Seelenschlase, wonach die Seelen bis zur Auferstehung in einem Zustande der Bewußtlosigkeit verharren; die Lehre mancher Väter und verschiedener älterer und neuerer Häresien, wonach die Seelen bis zum Weltgerichte über ihr Los im unsicheren sind; die (stellenweise vorgetragene) Lehre anderer Väter (Hilarius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, Bernhard), wonach es scheint, es würde die Substanz der jenseitigen Seligkeit, die Anschauung Gottes, erst beim Weltgerichte eintreten; die Lehre einiger Theologen des 14. Jahrhunderts, vorübergehend auch des Papstes Johann XXII., wonach die Seligen unmittelbar nach dem Tode nur die verklärte Menschheit Christi schauen, Gott aber erst nach dem jüngsten Gerichte; die den Armeniern zugeschriebene Lehre, daß vor dem Weltgerichte keine Seele eines Erwachsenen weder in die Hölle, noch ins himmlische noch ins irdische Paradies komme u. s. w.

IV. Allen diesen Irrthümern und unzulänglichen Anschauungen gegenüber ist es wiederholt definierte Glaubenslehre, daß die ganz reinen Seelen sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen und daselbst in der Anschauung Gottes beseligt werden, während die nicht ganz reinen Seelen sofort in das Hög=

feuer kommen, die mit schwerer Sünde behafteten Seelen aber sofort in die ewige Verdammnis der Hölle verstoßen werden. Damit ist zugleich definiert, daß das besondere Gericht sofort vollzogen wird, insoferne eben dessen Vollzug in nichts anderem bestehen kann, als in dem unmittelbar nach dem Tode erfolgenden Eintritt der Seelen in Hölle, Fegfeuer oder Himmel; es ist weiterhin indirekt die Wirklichkeit des besonderen Gerichtes und die Bedeutung des Todes als des Endes der Prüfungs- und Verdiensteszeit und des Anfangs der Vergeltungszeit gelehrt. Alle drei Wahrheiten bilden ein katholisches Grunddogma, welches uns die ganze Bedeutung des Gegensatzes von Diesseits und Jenseits, des Erdenlebens und der Todesstunde vor Augen führt.

1. Die vorgetragene Lehre ist mit genügender Bestimmtheit enthalten in der hl. Schrift. Sehen wir hier davon ab, daß die nicht ganz reinen Seelen sofort nach dem Tode in das Fegfeuer kommen, weil dieser Satz mit dem Begriffe des Fegfeuers von selbst gegeben und darum auch von allen zugestanden ist, die überhaupt ein Fegfeuer annehmen, so heißt es vom reichen Prasser, daß er sofort nach dem Tode in den Hades begraben wurde und dort entseßliche Qualen litt (Luk. 16, 22 ff.). Eine Vergeltung beim Tode lehrt auch Sir. 11, 28 und 2. Kor. 5, 10. Daß das Los der Gerechten sofort nach dem Tode ein glückseliges sein werde, ist besonders gelehrt Luk. 16, 22; 23, 43, ferner an jenen vielen Stellen, welche dem diesseitigen Heilszustande der Gerechten als einem Zustande des Kampfes, der Prüfung, der unvollkommenen Gotteserkenntnis den jenseitigen Heilszustand gegenüberstellen als einen Zustand des Sieges, der Krönung, der Vergeltung, der Vereinigung mit Gott und mit Christus, der unmittelbaren Gottschauung (vgl. Joh. 14, 2—3; 17, 24. 1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 5 ff. Phil. 1, 21—23. 1. Thess. 4, 16; 5, 10. Apok. 7, 9. 14 ff. 6, 9 ff. 14, 3—4. 13; 15, 2—3).

2. In der Tradition hielt man von Anfang an nahezu einheitlich daran fest, daß die Gottlosen und Sünder sogleich nach dem Tode in die Hölle kommen. Bezüglich der Gerechten, speziell bezüglich der Märtyrer, hielt man trotz mancher Schwankungen und irrigen Vorstellungen doch im allgemeinen daran fest, daß dieselben sofort nach dem Tode in einen Zustand der Glückseligkeit eingehen. So lehren die (meisten) Väter, ferner die Märtyrerakten, die Gebete und Liturgien der Kirche, verschiedene Inschriften und Kunstdenkmäler. Auch dem Heiligenkult liegt dieser Glaube zugrunde, gleichwie derselbe aus dem Glaubensartikel von der Höllenfahrt Christi mit Notwendigkeit folgt. Freilich wurde von Anfang an nicht immer bestimmt hervorgehoben, daß die Gerechten sofort nach dem Tode glückselig sind durch die unmittelbare Anschauung Gottes, und daß die hierin liegende Glückseligkeit der Substanz nach dieselbe ist vor wie nach der Auferstehung und dem Weltgerichte.

3. Von kirchlichen Entscheidungen kommen in Betracht eine

Erklärung Innocenz III. (D. 343), die Definition in der Conf. Mich. Palaeol. (D. 387), die Konstitution Benedictus Deus Benedikts XII. 1336 (D. 456: *Animae sanctorum omnium mox post mortem . . . viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali*), das florentinische Unionsdekret (D. 588: *Intuentur clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est*), die Prof. fid. Gregors XIII. (D. 870) und Urbans VIII. (D. 878), endlich das Trident., Sess. XXV.

4. Nationell-theologisch folgt in der Voraussetzung, daß der Tod Ende der Verdiensteszeit ist, und daß es ein besonderes Gericht gibt, die Notwendigkeit einer sofortigen Vollstreckung des letzteren vor allem daraus, weil sonst der Mensch längere Zeit hindurch weder ein Ziel anstreben noch in einem Ziele ruhen könnte, auch daraus, daß ja die Seele die letzte Ursache des Guten wie des Bösen ist und deshalb geziemenderweise auch ohne Leib belohnt oder bestraft wird.

Zweite Abteilung.

Der Zustand des Menschen in Hölle, Heggfeuer oder Himmel.

§ 5. Begriff und Existenz der Hölle.

Literatur. Lombardus, IV Sent. dist. 44. 46 (und die Kommentatoren). Dionys. Carthus., *De quattuor hominis novissimis*, pars III. Coel. Mayr, *De statu futuri saeculi*, disp. 3 (1722). Cl. Pelletier, *Traité des récompenses et des peines éternelles* (1738). N. Patuzzi, *De futuro impiorum statu* (1748 sq.). Idem, *De sede inferni in terris quaerenda* (1763). Carle, *Du dogme catholique sur l'enfer* (1842). J. Bauß, *Die Hölle* (2. Aufl. 1905). M. v. Ségur, *Die Hölle*. Ob es eine gibt, was sie ist, wie man ihr entgeht (3. Aufl. 1889).

Unter „Hölle“ (infernus, gehenna) verstehen wir den Zustand und den jenseitigen Ort der Teufel und jener Menschen, welche in schwerer Sünde sterben und (dafür) eine Strafe leiden, die in ihrer Dauer ewig und in ihrer Größe unermesslich ist.

Eine solche Hölle leugneten und leugnen die Gegner der (persönlichen) Unsterblichkeit der Seele (Epikureer, Sadduzäer, Pantheisten, Materialisten, Atheisten, Monisten u. dgl.), ferner manche Rationalisten in früherer und neuerer Zeit. Allein ihre Existenz ist gelehrt in der Schrift. Das alte Testament bezeichnet den Wohnort der Sünder nach dem Tode als einen Ort der Finsternis, Trauer, Schmach, der Qualen, wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt (Deut. 32, 22. Job 4, 20; 10, 21 f. u. ö. Judith 16, 21. Weish. 4, 19. Jf. 33, 14; 66, 24. Dan. 12, 2 u. a. St.). Das neue Testament spricht an vielen Stellen von der Hölle als einem ewigen Feuer, einem Feuerofen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird u. dgl. (Matth. 3, 10. 12; 5, 22; 7, 13; 10, 28; 13, 42; 25, 41. Röm. 2, 5 ff. Phil. 3, 19. 2. Thess. 1, 5 ff. 2. Petr. 2, 9 ff. u. v. a. St.). — Die Existenz der Hölle als eines jenseitigen Strafortes überhaupt lehren ausnahmslos die Väter. Die Kirche hat sich ausgesprochen im Symb. Athanasianum

(D. 137: Qui mala egerunt, ibunt in ignem aeternum), in einer Dekretale Innozenz' III. (D. 341), in den § 4 angeführten Entscheidungen sowie in vielen liturgischen Texten. — Für die Lehre des Glaubens vom Dasein der Hölle überhaupt treten auch alle heidnischen Völker der Vergangenheit und Gegenwart, der alten und neuen Welt ein. Die Vernunft selbst sagt uns, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit die Sünde notwendig haßt, daß er vermöge seiner Gerechtigkeit eine Sühne verlangen kann für die durch die Sünde ihm zugefügte Schmach, daß er endlich vermöge seiner Weisheit zur Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung der Strafe als eines Mittels bedarf. In diesem Leben trifft den Sünder erfahrungsgemäß gar oftmals die Strafe nicht. Darum muß die Vernunft sie im Jenseits fordern, falls der Mensch unbekehrt aus dem Leben scheidet.

§ 6. Die Ewigkeit der Höllestrafen.

Literatur wie § 5; dazu L. G. de Cordemoy, *L'éternité des peines de l'enfer* (1697). B. Sinsart, *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines* (1748). C. Passaglia, *De aeternitate poenarum deque igne inferno* (1854). J. Sachs, *Die ewige Dauer der Höllestrafen* (1900). Chr. Besch, *Die Seele des Tödsünders im Jenseits* (Theol. Zeitfragen, 2. Folge, 1901, S. 83 ff.).

I. Daß die Hölle ewig dauere, leugnen selbstverständlich die Gegner der persönlichen Unsterblichkeit der Seele und der Hölle überhaupt. Andere nahmen eine schließliche Vernichtung der Bösen an (die sogenannten Clementinischen Homilien, einzelne Gnostiker, Arnobius, die Sozinianer, Arminianer und vereinzelt ältere und neuere Protestanten). Wieder andere meinten, es würden zuletzt alle Geister oder doch alle menschlichen Seelen befolgt werden (Origenes und die Origenisten im 6. und 8. Jahrhundert, die von Augustinus erwähnten Misericordes im 5. Jahrhundert, einzelne Nestorianer und Armenier, Scotus Erigena, Lollhardus Walter, Agidius Cantoris, einzelne Wiedertäufer, Petersen, verschiedene rationalistische Protestanten des 18. und 19. Jahrhunderts). Viele Naturalisten, Atheisten und manche protestantische Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts fanden eine ewige Höllestrafe für unvereinbar mit den Gott beigelegten Eigenschaften der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit. Einzelne Väter (Gregor von Nazianz, Ambrosius, Hieronymus) weisen die Möglichkeit nicht ab, daß es im Jenseits für gewöhnliche Tödsünder oder für solche, die im Leben gläubig gewesen, noch eine Bekehrung gebe. In neuerer Zeit meinten Hirscher und Schell, daß solche sich im Jenseits noch bekehren können, die nicht als Veruchte oder mit verstocktem Gotteshafß gestorben sind.

II. Allein die Hölle dauert ewig und aus ihr gibt es keine Befreiung mehr. Das lehrt auf das bestimmteste

1. die heilige Schrift des alten und des neuen Testaments (Jf. 33, 14; 34, 9 f. 66, 24. Jer. 17, 4. Dan. 12, 2. Weish. 4, 19.

Judith 16, 20—21. Matth. 3, 12; 12, 32; 18, 8. 34; 25, 41. 46. Mark. 3, 29; 9, 42 ff. Joh. 3, 36. Röm. 9, 22. 1. Kor. 6, 10. Gal. 5, 21. 2. Thess. 1, 9. Hebr. 6, 2. Jud. 6. Apok. 14, 11; 19, 3; 20, 10; 21, 8). Die Deutung, daß Gott eine ewige Strafe nur androhe, aber nicht wirklich verhänge, oder daß das Wort „ewig, Ewigkeit“ nur eine unbestimmt lange Zeitdauer bedeute, ist unhaltbar. Dasselbe lehrt

2. die Tradition und die Kirche. Die Väter halten nahezu einstimmig daran fest, desgleichen die Martyrerakten, die Theologen aller Schulen und Richtungen, die Katechismen, Predigten und verschiedene kirchlich-liturgische Gebete. Verworfen ist die origenistische Lehre von der allgemeinen Apokatastasis (s. § 4, I). Positiv lehren die Ewigkeit der Hölle das Symb. Athanasianum (D. 137), eine Dekretale Innozenz' III. (D. 341), das vierte Laterankonzil gegen die Albigenser (D. 356: *Reprobi recipient cum diabolo poenam perpetuam*) und das Trident., Sess. VI, cap. 14. can. 25; Sess. XIV, de poenit. can. 5.

3. Die Vernunft kann zwar die Ewigkeit der Hölle aus sich nicht streng beweisen, vermag aber, namentlich unter Berücksichtigung anderer theologischer Wahrheiten, verschiedene Kongruenzgründe für die Glaubenslehre beizubringen und die Einwendungen dagegen zu widerlegen. Die schwere Sünde erfordert eine ewige Strafe mit Rücksicht auf die sittliche Weltordnung, insofern nur durch Androhung bzw. Festsetzung und Verhängung einer ewigen Strafe die von Gott gegebenen Sittengesetze eine unter allen Umständen wirksame Sanktion erhalten. Ewig muß die Strafe der Sünde sein, weil die Sünde selbst wegen der tatsächlichen Unmöglichkeit einer jenseitigen Bekehrung ewig fortbesteht, ferner wegen der inneren Natur und Bosheit der schweren Sünde, die als (in gewisser Hinsicht) unendliche Schuld eine unendliche, folglich eine ewige Züchtigung verdient, endlich noch deshalb, weil zur adäquaten Genugtuung für die schwere Sünde die Menschwerdung und das Leiden des Gottessohnes notwendig waren, die Sünde folglich eine derartige Bosheit an sich haben muß, daß sie eine ewige Strafe verdient. — Die Ewigkeit der Hölle widerspricht nicht der göttlichen Gerechtigkeit, denn eine in sich selbst auch noch so kurze Sündentat, die aber von unendlicher Bosheit ist und ewig sich fortsetzt, kann gar wohl mit ewiger Strafe gezüchtigt werden; sie widerspricht nicht der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, denn diese Eigenschaften müssen stets geregelt sein von der göttlichen Weisheit und begleitet von der göttlichen Gerechtigkeit, sonst wären sie nur eine Herausforderung zur Sünde; sie widerspricht nicht der göttlichen Weisheit, denn Gott muß bei all seinem Wirken in erster Linie stets seine eigene Verherrlichung im Auge haben, und dieser primäre Schöpfungszweck wird auch in den Verdammten erreicht, Gott muß ferner nicht bloß zur Besserung strafen, sondern vor allem, um das durch die Sünde ihm zugefügte Unrecht wieder auszugleichen,

und wenn in den Verdammten das Streben nach Glückseligkeit niemals mehr befriedigt wird, so ist dies einzig auf deren freie Schuld zurückzuführen.

§ 7. Die Strafen der Hölle und der Zustand der Verdammten.

Literatur wie § 5 und 6; dazu Scheeben, *Mythrien des Christentums*, § 97. Fr. Schmid, *Quaest. sel. ex theologia dogmat. Qu. III: De poena ignis in angelis apostatis* (1891). Tournelize, *Opinions du jour sur les peines d'Outre-tomb: Feu métaphorique, Universalisme, Conditionalisme, Mitigation* (1899). Gutberlet, *Die poena sensus* (Katholik, 1901, II, S. 305 ff.). J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod* (1903). Derf., *Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas von Aquin* (1905). J. Lehner, *Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode. Nach thomistischen Prinzipien dargestellt* (1906).

I. Die Strafe der Sünde ist im allgemeinen ein schmerzliches Übel, welches von Gott über den Sünder zur Sühne für dessen Schuld gegen dessen Willen verhängt wird. Mit Rücksicht darauf, daß der Sünder Gott von sich gestoßen und in der Kreatur auf verkehrte Weise sein Ziel gesucht hat, gebührt ihm auch eine zweifache Strafe, die *poena damni*, bestehend in dem Verluste Gottes und der himmlischen Güter und die *poena sensus*, bestehend in einer Summe der schmerzlichsten, positiven Übel, mit welchen die Kreatur gleichsam die Verletzung ihrer Ordnung rächt. Beide bilden zusammen die Substanz der Hölle, doch so, daß erstere das eigentliche Wesen oder der Kern dieser Strafe, sozusagen die Hölle in der Hölle ist, letztere dagegen nur ein sekundäres Element des ganzen Strafzustandes.

Von der *poena damni* redet oftmals die Schrift (Matth. 25, 41: *Discedite a me*. Vgl. Matth. 7, 23; 25, 10. 12. Luk. 13, 24 ff. auch Matth. 8, 12; 21, 43; 22, 5 ff. 13; 25, 30. Luk. 13, 28; 14, 24. 1. Kor. 6, 9 f. 2. Thess. 1, 9. 2. Petr. 2, 17. Jud. 13. Apok. 22, 15). Es ist ein fünffacher Verlust, den die Verdammten in Ewigkeit beklagen müssen: Sie haben verloren das himmlische Vaterland mit all seiner Herrlichkeit und Pracht, sie schauen nicht den Glanz des neuen Himmels und der neuen Erde, sie sind ausgeschlossen von der glorreichen Gesellschaft der Engel und Heiligen, sie entbehren der leiblichen Verklärung, sie sind ausgeschlossen von Gott und seiner beseligenden Anschauung. In letzterer Hinsicht entbehren sie das sogenannte *lumen gloriae* und alle anderen Gaben, sie entbehren die Anschauung Gottes, insofern diese ein Akt der seligen Erkenntnis ist, sie entbehren der hieraus entspringenden seligen Liebe und süßen Freude, endlich jener innigen Freude, welche die Seligen über ihr eigenes Glück empfinden.

Gemäß der Offenbarung nimmt in der *poena sensus* das ewige oder unauslöschliche Feuer die erste Stelle ein. Es ist nun zwar kein definiertes Dogma, wohl aber die gewöhnliche Lehre der Väter und Theologen, daß die Verdammten durch ein wirkliches, eigentliches

und materielles Feuergequält werden. Nur wenige Väter (Origenes u. a.) und ältere Theologen (Ambrosius Catharinus), ferner Calvin und Beza, mehrere neuere Protestanten und vereinzelte Katholiken nehmen ein bloß metaphorisches, bildliches Feuer an (Gewissensbisse, Seelenschmerz). Allein wenn die Schrift an mehr als zwanzig Stellen mit schlichten Worten von einem Feuer spricht, wenn sie an ebensoviele Stellen eine Beschreibung von der Hölle gibt, mit welcher die Vorstellung eines Feuers notwendig verbunden werden muß, so müssen wir solange am Literalinne dieser Worte festhalten, als kein evidenten Widerspruch entsteht mit anderen Glaubens- oder ausgemachten Vernunftwahrheiten. — Die weitere Frage nach der näheren Natur und Beschaffenheit des materiellen Hölleufuers und nach seiner Wirksamkeit, näherhin nach der Art und Weise seiner Einwirkung auf reine Geister, wurde und wird sehr verschieden beantwortet. Es muß keineswegs angenommen werden, daß dasselbe die nämliche Natur und Wirksamkeit habe wie unser irdisches Feuer. Man nimmt vielleicht am besten an, irgend eine Materie, sei es eine entsprechende Masse von ponderablem Stoffe, sei es ein bestimmter Teil des Äthermeeres, befinde sich durch Gottes Kraft in einem derartigen Zustand der Bewegung der kleinsten Teile, daß dadurch eine bestimmte, sehr große Zahl von Hizegraden bewirkt wird.

Wie man in der poena damni einen fünffachen Verlust unterscheiden kann, so schließt auch die volle poena sensus (für die Menschen) eine fünffache Qual in sich. Außer der bisher beschriebenen eigentlichen Feuerstrafe werden die Verdammten noch leiden durch den schrecklichen, finsternen, tiefen, vom Himmel weitabstehenden Ort ihres Aufenthaltes, durch die höllische Gesellschaft der Teufel und verdammten Menschen, durch den nagenden Wurm, der nicht stirbt (Judith 16, 21. Sir. 7, 19. Jf. 66, 24. Mark. 9, 42—47), d. h. nach gewöhnlicher Deutung durch die ewige Gewissensqual. Endlich werden die verdammten Menschenseelen eine akzidentelle Steigerung ihrer Strafen noch erfahren nach der Auferstehung des Fleisches; die alsdann unverweslichen Leiber werden hinfort ebenfalls vom Feuer gequält werden, und alle Sinne werden die ihnen angemessene Strafe erleiden.

II. Mit der poena damni sind als naturgemäße Folgen (als Proprietäten der Höllestrafe) gegeben die Verfinsternung des Verstandes sowie die ewige Unbußfertigkeit und die Verstocktheit des Willens der Verdammten. — Jede übernatürliche Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge ist den Verdammten unmöglich; das natürliche Erkennen bleibt ihnen zwar, aber nicht als ein von ihnen gefühltes Gut, sondern als Gegenstand unsäglichler Qual. — Daß die Verdammten ewig unbußfertig bleiben, ist mit der Ewigkeit der Höllestrafe von selbst gegeben. Gegen wenige Theologen ist aber auch festzuhalten, daß ihr Wille in dem Sinne ewig verstockt bleibt,

daß sie tatsächlich nur mehr schlecht, niemals mehr gut oder aus einem sittlich guten Motiv handeln können. Sie können nichts übernatürlich Gutes tun, weil ihnen jede Gnade hierzu fehlt. Sie können auch nichts rein natürlich Gutes mehr tun; aber diese Unmöglichkeit ist wohl keine physische (wie Thomas u. a. meinen), sondern nur eine moralische (wie Suarez u. a. lehren). Weil der Verdamnte in jeglichem Augenblick unsägliche Qual empfindet und als Urheber dieser Qual in jedem Augenblick Gott erkennt, weil er keine Befreiung und keine Linderung hoffen kann, darum wird er in seiner Verzweiflung niemals einen auch nur natürlich guten Akt setzen, obwohl ihm das physische Vermögen hierzu bleibt.

III. Die Höllestrafe bleibt ewig unveränderlich, ohne jemals eine zeitliche Unterbrechung zu erfahren, wie einzelne meinten, ohne weiterhin durch Gebete oder Opfer der Gläubigen vorübergehend gesindert zu werden, wie andre annahmen. Eine gewisse Linderung ihrer Strafen können aber die Verdamnten erlangen, wenn sie etwaige läßliche Sünden abgebußt haben. Dagegen erfahren sie wiederum eine Steigerung der Qualen nach dem jüngsten Gerichte, insofern sie alsdann keine Gelegenheit mehr haben zu gottloser Schadenfreude und auch dem Leibe nach gepeinigt werden.

IV. In den Strafen der Verdamnten gibt es verschiedene Grade, welche je dem verschiedenen Maße der Sündhaftigkeit und der Mißverdienste der Verworfenen entsprechen. Das ist mannigfach angedeutet und gelehrt in der Schrift (vgl. Matth. 16, 27. Röm. 2, 6. 2. Kor. 5, 10. Apok. 22, 12; ferner Weish. 6, 6 f. Matth. 10, 15; 11, 21 f. Luk. 10, 12 ff.; 12, 47 f. Apok. 18, 7), ausdrücklich hervorgehoben von den Vätern und implicite festgehalten von der Kirche, wenn sie sagt, daß die mit einer aktuellen schweren Sünde Sterbenden und die bloßen Erbsünder *poenis disparibus* bestraft werden (D. 387. 588). Diese Gradunterschiede beziehen sich tatsächlich sowohl auf die *poena damni* als auch auf die *poena sensus*. In ersterer Hinsicht ist das Gefühl der Gottverlassenheit offenbar um so schmerzlicher, je mehr man durch wiederholte Sünden sich des Besitzes Gottes unwürdig gemacht hat. In zweiter Hinsicht kann man vielleicht sagen, der Unterschied der *poena sensus* beruhe einerseits auf der mehr oder minder intensiven Einwirkung des Feuers auf die Verdamnten, andererseits auf der größeren oder geringeren Reaktion derselben gegen diese Einwirkung.

V. Die Hölle ist ein bestimmter und abgegrenzter Ort im Universum. Das ist zwar nicht formell definiert, folgt aber aus der Natur der Sache, ist begründet in Schrift und Tradition und wird allgemein festgehalten gegen einzelne Ubiquisten, welche lehrten, die Hölle sei überall. — Wo der Ort der Hölle gelegen sei, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Väter und Theologen lehren aber mit großer Übereinstimmung, die Hölle befinde sich im Innern unserer Erde.

§ 8. Begriff und Existenz des Fegfeuers.

Literatur (auch zu § 9). Petr. Lombardus, IV Sent. dist 21, dazu die Commentare von Thomas, Bonaventura, Scotus, Estius u. a. Mich. Medina, De purgatorio. Suarez, De purgatorio (In III. part. qu. 84 sqq., dist. 45—47). Bellarmin, De purgatorio, II. II. P. Arcudius, De purgatorio, utrum detur et an per ignem sit (1632). Idem, De purgat. igne adv. Barlaamum (1637). Leo Allatius, De utriusque ecclesiae orientalis atque occidentalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione (1655). J. Rupp, De purgatorio (1752). J. Rossignol, Des peines du purgatoire (1808). O. Bergens, Abhandlung über die Frage, was von dem Fegfeuer und Gebete für die Verstorbenen in der kath. Kirche zu halten und zu glauben sei (1783). Fr. Grundmahr, Allg. Überzeugung von der Wahrheit eines Reinigungsortes oder Fegfeuers (1807). B. Loch, Das Dogma der griechischen Kirche von Purgatorium (1842). L. Redner, Das Fegfeuer (1856). Th. Perrin, Le Purgatoire. Traité historique, dogmatique et moral, tom. I (um 1880). J. Baup, Das Fegfeuer (1883). Briefe über das Fegfeuer von einem alten Benedictiner (1883). A. Tapphorn, Das Fegfeuer (1891). St. Vinet, Der Freund der armen Seelen oder die kath. Lehre vom jenseitigen Reinigungsorte (2. Aufl. 1896). Fr. Schmid, Das Fegfeuer nach kath. Lehre (1904).

I. Unter Fegfeuer (Reinigungsort, purgatorium) verstehen wir den jenseitigen Zustand (und Wohnort) derjenigen Seelen, welche zwar in der Gnade Gottes gestorben, aber für den Himmel noch nicht reif sind, welche darum einer vorübergehender Reinigung oder Läuterung bedürfen, um in die für sie bestimmte, ewige Seligkeit eingehen zu können, sei es, daß sie mit noch nicht abgebußten Sündenstrafen oder auch mit noch nicht getilgten läßlichen Sünden behaftet sind. — Das Fegfeuer ist sonach ein Mittel- oder Zwischenstand, insoferne es einerseits zwischen Hölle und Himmel in der Mitte liegt, andererseits die im Diesseits schon geheiligten, aber noch nicht vollkommen reinen Seelen ihrem Endziele allmählich und unfehlbar entgegengeführt. Es unterscheidet sich aber von dem sonst bei verschiedenen Theologen und kirchlichen Parteien sich findenden Zwischenzustande einerseits dadurch, daß das ewige Los der Seelen im Fegfeuer schon entschieden ist (durch das besondere Gericht), daß ihnen die ewige Seligkeit durchaus sicher und uur der Eintritt in dieselbe noch aufgeschoben ist, andererseits dadurch, daß das Fegfeuer kein Zustand positiven Wachstums im Guten und weitem Verdienstes, sondern nur ein Zustand negativer Läuterung und Reinigung durch Erduldung der von Gott verhängten Strafe, kurz kein Zustand weiterer satisfactio, sondern nur mehr ein Zustand der satisfactio ist.

II. Es ist definierte katholische Glaubenslehre, daß es ein Fegfeuer (im erklärten Sinne) gibt und daß den daselbst festgehaltenen Seelen durch die Suffragien der Gläubigen, besonders durch das heilige Messopfer geholfen werden kann. Diese beiden Dogmen sind innig miteinander verbunden und weisen aufeinander hin. Darum wird die Existenz des Fegfeuers tatsächlich auch bewiesen durch die

Praxis der Kirche, durch Suffragien den Verstorbenen zu Hilfe zu kommen.

1. Als Gegner der Fürbitte für die Verstorbenen trat im 4. Jahrhundert der Arianer Arius auf. Als Gegner des Fegfeuers selbst werden die Nestorianer und schismatischen Armenier angeführt. Diesen reißen sich an die Albanenser, Petrokrustianer, Henricianer, Apostoliker, Waldenser, Katharer, Albigenser (aber wohl kaum Witlef und Hus), indem sie entweder direkt das Fegfeuer oder doch die Fürbitten für die Verstorbenen bekämpften. Auf Grund ihrer ganzen Rechtfertigungslehre mußten die Reformatoren (Luther, Kalvin) zur Zeugnung des Fegfeuers kommen. Nach streng orthodox-protestantischer Lehre gibt es nur Himmel und Hölle, keinen Mittelort, kein Fegfeuer. Doch ward im Laufe der Entwicklung von sehr vielen Protestanten irgend ein Zwischenzustand für alle oder für einige Seelen angenommen, in welchem sie das Heil sich aneignen, sich entschuldigen, in der Vollkommenheit fortschreiten können u. dgl., wobei sie durch die Fürbitten der Gläubigen unterstützt werden können und sollen. Die schismatischen Griechen haben von der älteren griechischen Kirche die Prämissen der später formulierten abendländischen Fegfeuerlehre übernommen, bekämpfen aber seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die katholische Lehre vom Fegfeuer.

2. Allen diesen Richtungen gegenüber ist festzuhalten, daß das Fegfeuer (im obigen Sinne) schon in der hl. Schrift entweder vorausgesetzt oder genugsam angedeutet ist, mag es auch nicht völlig bestimmt und ausdrücklich in ihr vorgetragen sein. In 2. Makk. 12, 43—46 ist die Überzeugung ausgesprochen, daß die Verstorbenen sich in einem Mittelzustande befinden können, in welchem die Überlebenden durch Gebet und Opfer ihnen zu helfen vermögen, und wird die Praxis, für die Verstorbenen zu beten, ausdrücklich gelobt. Aus dem neuen Testamente werden von vielen Vätern und Theologen auf das Fegfeuer gedeutet Matth. 5, 22. 25—26 u. v. a. St. Bestimmter ist Matth. 12, 32, wo der Heiland indirekt andeutet, daß an und für sich gewisse Sünden nach dem Tode noch Vergebung finden. Die wichtigste Beweisstelle ist aber 1. Kor. 3, 11—15.

3. Bollgültig und entscheidend wird unser Dogma bewiesen durch die Tradition. Es kommen in Betracht eine Reihe von direkten Zeugnissen der Väter, eine weitere Reihe von indirekten Zeugnissen, welche von Gebeten und Opfern für die Verstorbenen reden, verschiedene ältere Partikularsynoden, welche der Suffragien für die Verstorbenen erwähnen, die ältesten und späteren Liturgien, welche Gebete für die Verstorbenen enthalten, mannigfache Inschriften in den Katafomben, endlich die gemeinsame Lehre aller Theologen von den Anfängen der Scholastik an.

4. Die Kirche hat ihre Lehre vom Fegfeuer förmlich definiert zu Lyon (D. 387) und Florenz (D. 588), ferner auf dem Trident-

tinum (Sess. XXV: Ecclesia docet, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari; cf. Sess. VI, can. 30; Sess. XXII, cap. 2. can. 3), sowie in der Prof. fid. Trident. (D. 866), der Prof. fid. Gregor. XIII. (D. 870) und Urbani VIII. (D. 875).

5. Die Existenz des Fegfeuers wird endlich von der theologischen Speculation und kirchlichen Wissenschaft als notwendige Folgerung aus anderen Glaubenswahrheiten oder als höchst angemessene Annahme erschlossen. Wenn mit der schweren Sünde und der ewigen Strafe nicht immer auch alle zeitlichen Strafen nachgelassen werden und wenn ohne Zweifel viele Menschen sterben, ohne im Diesseits der göttlichen Gerechtigkeit volle Sühne geleistet haben, so muß es für sie im Jenseits einen Ort geben, in welchem sie die von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmten Strafen vollkommen abtragen können. Wenn ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen schweren und läßlichen Sünden, wenn ferner auch die Gerechten läßliche Sünden begehen und wenn sie zweifellos gar oft vom Tode ereilt werden, ehe sie ihre läßlichen Sünden durch Reue oder Buße gesühnt haben, so muß für sie im Jenseits die Möglichkeit bestehen, von den genannten Sünden sich zu reinigen. — Das Fegfeuer, so kann man weiter sagen, offenbart uns in ganz besonderer Weise Gottes Heiligkeit, die nichts irgendwie Unreines ihm sich nahen läßt, Gottes Gerechtigkeit, welche die mit bloß läßlichen Sünden oder zeitlichen Sündenstrafen behafteten Seelen anders behandeln muß als die in schwerer Sünde Dahingegangenen, Gottes Weisheit, welche ein Mittel geschaffen, wodurch seine Gerechtigkeit befriedigt wird, aber auch seine Erbarmung zur Geltung kommt, wodurch zugleich jene Gebote Gottes sanktioniert werden, welche bloß unter läßlicher Sünde verpflichten. Im Zusammenhange mit diesen Gedanken kann man auch erklären, daß das Fegfeuer die Menschen einerseits vor sittlichem Leichtsinne, andererseits vor Verzweiflung bewahrt. — Endlich ist der in den Suffragien für die Gestorbenen betätigte Glaube an das Fegfeuer für die Überlebenden überaus tröstlich und heilsam, indem sie auf Grund dieses Glaubens einerseits den Verstorbenen auch über das Grab hinaus noch ihre Liebe bezeigen können, andererseits aber selber fortwährend an Tod und Gericht, an Unsterblichkeit und ewige Bestimmung des Menschen erinnert werden. — Selbst die rein natürliche Vernunft findet ein Fegfeuer höchst angemessen. Neben ganz Guten und ganz Bösen scheiden fortwährend solche aus dem Leben, die keines von beiden sind. Den ersteren gebührt ewiger Lohn, den zweiten ewige Strafe, den mittelmäßig Guten oder Bösen ist eine zeitliche Strafe ganz angemessen. Von solchen Erwägungen aus haben auch die Heiden (Griechen, Römer, Indier) einen jenseitigen Reinigungsort für leichtere Sünden und zeitliche Strafen angenommen.

§ 9. Die Strafen des Fegfeuers und der Zustand der leidenden Seelen.

I. Nach Analogie der Höllenstrafen unterscheidet die kirchliche Wissenschaft auch mit Bezug auf das Fegfeuer eine poena damni und poena sensus. Erstere besteht darin, daß den armen Seelen die selige Anschauung Gottes und der himmlischen Güter zeitweilig entzogen ist. Sie ist die wesentlichste und schmerzlichste aller Strafen des Fegfeuers und (objektiv wenigstens) größer als alle zeitlichen Übel. Dazu kommt nach der übereinstimmenden Lehre aller Theologen noch ein von Gott positiv verhängtes, schmerzliches Übel, bewirkt durch Vermittlung äußerer, sinnenfälliger Agentien. Dafür sprechen auch die Andeutungen der Schrift, die Lehre der Väter, die Entscheidungen der Kirche, die Liturgien, die ständige und allgemeine Auffassung der Gläubigen. Welcher Art das Mittel sei, durch welches die poena sensus bewirkt wird, hat die Kirche (speziell zu Florenz) nicht entschieden, und erklären auch Väter und Theologen nicht mehr übereinstimmend. Nach der wahrscheinlicheren und in der lateinischen Kirche gewöhnlichen Meinung ist jenes Strafmittel ein wirkliches Feuer. — Nicht aber besteht die Strafe der armen Seelen darin, daß sie von den Teufeln als Dienern der göttlichen Gerechtigkeit gequält werden.

II. Bezüglich der Größe und Schwere der Peinen des Fegfeuers stimmen Väter und Theologen darin überein, daß diese Peinen unglaublich groß sind und im allgemeinen alle Schmerzen dieser Welt übertreffen. Manche lehren sogar mit Thomas, die geringste Pein des Fegfeuers sei härter als die größte Pein dieses Lebens; Bonaventura, Bellarmin u. a. dagegen meinen, bei den armen Seelen müsse die Gewißheit über ihre Rettung und Seligkeit, die innige Gottesliebe und die völlige Übereinstimmung ihres Willens mit der göttlichen Entscheidung jede, auch die härteste Qual lindern und erleichtern. — Es liegt in der Natur der Sache, wird von der göttlichen Gerechtigkeit gefordert und von Vätern und Theologen übereinstimmend gelehrt, daß es in den Strafen des Fegfeuers Gradunterschiede gebe. Diese Gradunterschiede liegen zweifellos in der poena damni wie in der poena sensus und beiderseits wieder theils in der Schwere der Strafe, theils in deren Dauer. — Was diese Dauer anbelangt, so ist soviel sicher, daß das Fegfeuer über den jüngsten Tag hinaus nicht währen wird. Wenn einzelne Theologen meinten, keine Seele habe länger zu leiden als zehn Jahre, so wird diese Ansicht allgemein verworfen. Die Kirche selbst bringt für bestimmte Personen auf Jahrhunderte hinaus Opfer und Gebete dar und nimmt Stiftungen von Seelenmessen auf ewige Zeiten an (cf. D. 1014).

III. Wenn es sich fragt nach dem näheren Zustand der armen Seelen und nach der Art und Weise ihrer Straferstehung, so ist zu erwägen, daß diese Seelen im Stande der Gnade, aber noch mit zeitlichen Strafen oder läßlichen Sünden behaftet sind, daß sie ferner sofort nach ihrer Trennung vom Leibe in den jenseitigen

Lebensstand eingetreten und einzeln für sich gerichtet worden sind. Unter Zugrundelegung dieser sicheren Wahrheiten läßt sich sagen:

1. Die armen Seelen sind ihres Heiles durchaus gewiß. Falsch ist deshalb die anfängliche Lehre Luthers u. a., daß die Strafe der armen Seelen die Ungewißheit ihres Heiles involviere (D. 662).

2. Die armen Seelen sündigen nicht mehr im Fegfeuer, wie Luther meinte (cf. D. 663), ja sie können nicht mehr sündigen, sie sind befestigt in der Gnade.

3. Ebenso können die armen Seelen aber auch nicht mehr verdienen aus dem Grunde, weil für sie der status viae beendet ist.

4. Gleichwohl aber vermögen sie die Strafen ihrer Sünden abzutragen. Der meritorische und der Strafen abtragende Wert einer sittlich guten Leistung können ja auseinandergehalten werden und fallen bei den armen Seelen tatsächlich auseinander. Nicht nur dadurch aber sind die sittlich guten Leistungen der Gerechten auf Erden und der armen Seelen verschieden, daß erstere meritorisch sein können, letztere nicht, sondern auch dadurch, daß auf Erden zeitliche Sündenstrafen abgetragen werden per satisfactionem, im Fegfeuer aber nur mehr per satisfactionem, d. h. es werden eben die entsprechenden Strafen als solche erstanden. Zur irdischen satisfactio genügen viel geringere Leiden als zur jenseitigen satisfactio und zudem wird die erstere stets zugleich von der göttlichen Güte so oder anders belohnt, während letztere nur mehr der göttlichen Gerechtigkeit Sühne leistet.

5. Wenn nach gewöhnlicher und begründeter Lehre auch solche Seelen ins Fegfeuer kommen, welche mit läßlichen Sünden behaftet sind, so fragt es sich noch, wann und wie solche Sünden quoad culpam getilgt werden. Man nimmt wohl am besten an, daß mit läßlichen Sünden behaftete Seelen alsbald nach dem Tode einen Akt formeller Reue oder innigster Gottesliebe setzen und dadurch Nachlaß ihrer Schuld erlangen. Durch diesen Akt werden sie zugleich befreit von den habitus pravi, die ihnen in diesem Leben infolge der Koncupiszenz oder sündhafter Gewohnheiten ankleben.

§ 10. Begriff und Existenz des Himmels im allgemeinen.

Literatur (auch zu § 11 und 12). Petr. Lombardus, IV. Sent. dist. 49 (und die Kommentatoren). Thomas, S. theol. I, qu. 12; I, II, qu. 1—5 (und die Kommentatoren, z. B. Becanus, Suarez, Bannez, die Salmanticenser); c. Gent. I. III, c. 1—63; I. IV, c. 91. 92. 95. Dionys. Carthus., De quattuor hominis novissimis, pars IV. J. Gretser, De statu beatorum (1596). L. Lessius, De summo bono et aeterna beatitudine hominis (1626 u. ö.). Bellarmin, De sanctorum beatitudine. A. Barcello, La felicità de'Santi (1801). E. Schnütgen, Die visio beatifica, ihr Wesen und ihre theologisch-philosophische Berechtigung (1867). Krawutzky, De visione beatifica (1868). J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang (1878). J. Baup, Der Himmel (1881). Monfabrè, Das künftige Leben (1890). F. Boudreaux, Die Seligkeit des Himmels (1898). Blot,

Das Wiedererkennen im Jenseits (10. Aufl. 1900). Scheeben-Aßberger, 4. Bd. § 414—416. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, 9. Hauptst. Vgl. auch die S. 372 angegebenen Werke.

I. Unter Himmel (näherhin Himmel der Seligen im Unterschiede vom Luft- und Sternenhimmel sowie vom Himmel Gottes) verstehen wir hier im Anschluß an die Redeweise der Offenbarung und Kirchenlehre den jenseitigen Zustand (und Wohnort) der vollendeten Gerechten, das ist derjenigen, welche in der Gnade Gottes und rein von aller Sünde und Strafe von hier geschieden oder im Fegfeuer von aller Sündenmakel geläutert worden sind. Die Himmelsbewohner haben ihr tatsächliches Endziel vollkommen erreicht und erfreuen sich des vollendeten Besitzes aller christlichen Heilsgüter. Schrift, Tradition und Kirchenlehre schildern deren Loos mit den herrlichsten Worten und Bildern. Fast man alle Umschreibungen und Schilderungen zunächst unter einem allgemeinen Gesichtspunkte zusammen, so ist hiernach der Himmel ein Zustand (und Ort), der in negativer Beziehung alles physische und moralische Übel ausschließt und in positiver Beziehung den Besitz und Genuß aller erdenklichen Güter einschließt.

Die Freiheit der Himmelsbewohner von jeglichem Übel lehren zahllose Schriftstellen, z. B. Ps. 25, 8; 49, 10—11; 60, 18—19. Apok. 7, 16—17; 21, 4—5; auch Hebr. 4, 3. 9. 11. 1. Petr. 1, 4. Eph. 5, 27. Apok. 14, 13. Daß die Seligen zugleich alle erdenklichen Güter genießen, legen schon die verschiedenen Benennungen des Himmels nahe, z. B. Reich der Himmel (Matth. 5, 3. 10. u. ö.), Reich Gottes (Matth. 6, 33 u. ö.), Reich des Vaters (Matth. 13, 43), Reich Christi (Luk. 22, 30 u. ö.), Haus des Vaters (Joh. 14, 2), Stadt Gottes und himmlisches Jerusalem (Hebr. 12, 22; vgl. Tob. 13, 11 ff. Apok. 21, 10 ff.), Allerheiligstes (Hebr. 9, 12. 24. 25), Paradies (Luk. 23, 43. 2. Kor. 12, 4). Der Zustand der Seligen erscheint als Leben (Matth. 7, 14 u. ö.), ewiges Leben (Joh. 6, 55 u. ö.), ewiges Heil (Matth. 19, 25 u. ö.), Friede (Weish. 3, 3), Frohlocken (1. Petr. 1, 8. Jud. 24. Apok. 19, 7), Freude des Herrn (Matth. 25, 21), Ehre und Ruhm (Röm. 2, 7. 10), Herrlichkeit Christi (2. Thess. 2, 13); sie haben die Krone des Lebens (Jak. 1, 12), die Krone der Gerechtigkeit (2. Tim. 4, 8), die Krone der Herrlichkeit (1. Petr. 5, 4), die Erbschaft Christi (Eph. 1, 18), eine ewige, unvergängliche, unverwelkliche Erbschaft (Hebr. 9, 15. 1. Petr. 1, 4), reichlichen Lohn (Matth. 5, 12), hundertfältige Vergeltung (Matth. 19, 29), den Kampfspreis (1. Kor. 9, 24 f.), eine überwiegende Herrlichkeit (2. Kor. 4, 17), Gemeinschaft, Mitherrschaft mit Christus (Joh. 12, 26. 1. Thess. 4, 16. 2. Tim. 2, 12. Apok. 22, 5), sie sitzen auf dem Throne Christi (Apok. 3, 21). Nachdem die Schrift diese und ähnliche Schilderungen vorgetragen (vgl. Ps. 16, 15; 35, 9—10. Ps. 65, 17—18. Matth. 13, 44; 19, 21; 22, 2 ff. Röm. 8, 18. Apok. 19, 7 u. a. St.), gesteht sie zuletzt (1. Kor. 2, 9, vgl. Ps. 64, 4): *Oculus non vidit nec*

auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum.

II. Daß es einen Himmel (im erklärten Sinne) gebe, leugnen schlechtthin alle. Gegner der persönlichen Unsterblichkeit der Seele (Atheisten, Pantheisten, Materialisten, Monisten, Rationalisten). Aber auch viele Heiden, manche Juden und die Mohammedaner sind insoferne Gegner des christlichen Himmels, als sie von sinnlichen Freuden im Jenseits träumen. Ja, insoferne der Zustand der Himmelsbewohner, wie sich zeigen wird, ein Zustand absolut übernatürlicher Glückseligkeit ist, identisch mit der vollen Erreichung des tatsächlichen, übernatürlichen Zieles des Menschen, sind auch alle diejenigen im Grunde genommen Gegner des christlichen Himmels, welche die absolute Übernatürlichkeit desselben im Zusammenhang mit der Übernatürlichkeit des menschlichen Endzieles leugnen; so die Eunomianer, die Beguinen und Beguarden, die Reformatoren, Bajus, Jansenius, Quesnel, die Synode von Pistoja, die Semirationalisten (Hermes, Günther, Hirschler u. a.).

Allen diesen Richtungen gegenüber wird die Existenz des Himmels im allgemeinen bewiesen mit den oben zitierten und den noch anzuführenden Stellen der hl. Schrift und der entsprechenden Lehre der Tradition und der Kirche. Selbst die bloße Vernunft erkennt, daß Gott, wie er das Böse nach dem Tode bestraft, so das Gute vermöge seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit belohnen muß, weshalb auch alle heidnischen Völker irgend einen jenseitigen Himmel annehmen. — Die Existenz des Himmels in unserem (spezifisch katholischen) Sinne ist dargetan, wenn gezeigt wird, daß der wirkliche Zustand der Himmelsbewohner ein Zustand streng übernatürlicher Glückseligkeit ist oder nichts anderes als die vollendete Ruhe in dem von Gott tatsächlich festgesetzten, übernatürlichen Endziele des Menschen. Dieser Himmel ist freilich ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinne des Wortes, das die menschliche Vernunft weder aus sich zu erkennen noch zu begreifen vermag.

III. Nach der sententia communis der Theologen und der allgemeinen Ansicht der Gläubigen ist der Himmel nicht bloß ein Zustand, sondern ein bestimmter, abgegrenzter Ort (und zwar innerhalb der körperlichen Raumwelt). Diese Annahme entspricht der Natur der Dinge und ist durch zahllose Schriftstellen nahegelegt (vgl. Gen. 22, 11. Matth. 3, 17. Mark. 16, 19. Luk. 3, 22. Joh. 3, 13; 11, 41. Apg. 7, 55. Röm. 10, 6. 1. Kor. 15, 47. 1. Thess. 1, 10. 2. Thess. 1, 7. 2. Petr. 1, 18 u. a. St.). Wo aber der Himmel sei, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. Die Väter und früheren Theologen verlegen denselben gewöhnlich in die lichte Region der Sterne bezw. in das sogenannte Empyreum.

§ 11. Die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe im allgemeinen; die Anschauung und der liebende Genuß Gottes als Substanz der himmlischen Glückseligkeit.

I. Wenn die Himmelsbewohner nach dem Gesagten frei sind von allem Übel und im Besitze aller erdenklichen Güter, so sind sie selig; denn unter Seligkeit verstehen wir das Freisein von allen Übeln und den Besitz alles Guten. Wenn ferner die Güter der Himmelsbewohner alle Ansprüche und Fähigkeiten der vernünftigen Creatur übersteigen, so ist deren Seligkeit eine übernatürliche. Damit nun ein Vernunftwesen (natürlich oder übernatürlich) selig sei, muß es offenbar vor allem das höchste Gut, Gott, besitzen und genießen. Da dieser Besitz und Genuß Gottes unter einem anderen Gesichtspunkt auch der letzte und höchste Endzweck der Vernunftwesen ist, so fallen für sie Seligkeit und *consecutio ultimi finis* sachlich zusammen. — Der Natur der Sache nach und gemäß der einzig haltbaren Lehre der Theologen können wir Gott nur besitzen und genießen durch Erkenntnis und Liebe. Darum kann auch unsere Seligkeit dem Wesen nach nur bestehen in der Vereinigung mit Gott durch Erkenntnis und Liebe, sowie in der hieraus entspringenden Freude. Und zwar müssen diese Akte der übernatürlichen Ordnung angehören, wenn die Seligkeit selbst eine übernatürliche sein soll. Durch die genannten Akte der (übernatürlichen) Erkenntnis und Liebe wird aber Gott von uns äußerlich verherrlicht. Insoferne fällt mit der Seligkeit der Vernunftwesen und der Erreichung ihres Endzieles auch noch die formelle äußere Verherrlichung Gottes sachlich zusammen.

II. 1. Nach katholischer Glaubenslehre sind in der gegenwärtigen Weltordnung die vernünftigen Geschöpfe berufen, Gott unmittelbar oder von Angesicht zu Angesicht zu schauen (*visio beata, visio beatifica*) und seine Schönheit und Vollkommenheit liebend zu genießen. Hierin besteht ihr übernatürlicher Tugendlohn, der Endzweck ihres Daseins. Wenn einzelne eine solch unmittelbare Gottanschauung für unmöglich hielten und meinten, daß die Seligen nur einen von der göttlichen Herrlichkeit ausgehenden Lichtglanz oder dgl. schauen (Theodoret, die Palamiten, einige Armenier, in neuerer Zeit Rosmini), so ist eine solche Ansicht gegen die Schrift (1. Joh. 3, 2: *Videbimus eum, sicuti est*. Matth. 18, 10. Joh. 17, 24. 1. Cor. 13, 12. Apok. 22, 3—4) und gegen die konstante Lehre der Väter; sie ist firklich verurteilt in der Konstitution Benedikt's XII. *Benedictus Deus* (D. 456: *Animae sanctorum vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente*), ferner im florentinischen Unionsdekrete (D. 588), in der Prof. fid. Greg. XIII. (D. 870) und Urbani VIII. (D. 875), endlich gegen Rosmini (D. 1773—1775).

2. Versuchen wir, die genannte *visio beatifica* nach verschiedenen

Seiten hin noch genauer zu bestimmen, so können folgende Sätze aufgestellt werden:

a) Gegenüber den Eunomianern und verschiedenen anderen Rationalisten und Pantheisten ist es als Glaubenslehre festzuhalten, daß auch die unmittelbare Anschauung Gottes im Himmel kein vollkommenes Begreifen (*comprehensio*) der ganzen göttlichen Wesenheit mit sich bringt (vgl. Joh 11, 7 Sir. 43, 30 ff. Jer. 32, 19. Röm. 11, 33. 1. Kor. 2, 10—11. 1. Tim. 6, 16. IV. Vatikan Konzil. Vatic., Sess. III, cap. 1; s. oben II. Buch, § 20).

b) Wegen seiner reinen, absoluten Geistigkeit ist Gott für das sinnliche Auge selbst im verklärtem Zustande schlechthin unsichtbar (s. oben II. Buch, § 20).

c) Die beseligende Anschauung Gottes ist streng übernatürlich. Das ist bezüglich aller wirklichen Vernunftwesen Glaubenslehre, weil Fundamentalsatz der katholischen Gnadenlehre für Engel und Menschen, und festzuhalten gegen die Beguinen und Beguarden, die Reformatoren, Bajus, Jansenius, Quesnel, die Synode von Pistoja, die Ontologisten u. s. w. Die Schrift spricht sich hierüber mit aller Bestimmtheit aus (vgl. Jf. 64, 4. Joh. 1, 18; 6, 46. Matth. 11, 27. 1. Kor. 2, 11. 1. Tim. 6, 16. Röm. 1, 20), ebenso die Tradition und die Kirche, besonders zu Vienne (D. 403; s. oben II. Buch, § 7. 20. 39). — Nach der *sententia communis* ist die unmittelbare Anschauung Gottes so unendlich erhaben, daß kein geschaffener Geist denkbar ist, der von Natur aus zu derselben befähigt wäre.

d) Soll ein geschaffener Geist Gott unmittelbar schauen, so muß (wegen der strengen Übernatürlichkeit der *visio beata*) seine Erkenntnis kraft mit der göttlichen verähnlicht oder durch ein von Letzterer ausgehendes, homogenes Licht verklärt werden. Die Theologen und die Kirche selbst nennen dieses Licht *lumen gloriae* und lehren durchaus dessen Existenz bezw. Notwendigkeit. Die Zeugnung desselben durch die Beguarden ist vom Konzil von Vienne als Häresie verworfen (D. 403: *Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*). Dieses Licht ist ohne Zweifel eine Gnadengabe und zwar die höchste und kostbarste unter allen Gnadengaben, welche Gott den Menschen gewährt. Gemäß der *sententia communis* ist dasselbe näherhin eine der geschaffenen Erkenntnis kraft (nach Analogie bezw. an Stelle der Glaubensgnade und der heiligmachenden Gnade) von Gott mitgeteilte, übernatürliche Ausstattung und Disposition (ein Kraftprinzip), wodurch das natürliche Geistesauge zur unmittelbaren (intuitiven) Erkenntnis Gottes befähigt und tatsächlich erhaben wird.

e) Damit der Akt der Anschauung Gottes wirklich eintreten kann, ist außerdem noch gefordert, daß zwischen der geschaffenen

Erkenntniskraft und ihrem Objecte (Gott) eine ähnliche Vereinigung hergestellt werde, wie sie zwischen göttlicher Erkenntniskraft und göttlichem Wesen besteht. In ersterer Beziehung ist zwar keine Identität möglich, wie sie in letzterer Beziehung gegeben ist. Gleichwohl muß auch dort eine die Identität nachahmende, innerste Gegenwart des Objectes in der Erkenntnis eintreten, wohl in der Weise, daß statt des sonst zur Anschauung erforderlichen, vom Objecte ausgehenden Eindruckes oder des von ihm eingestrahnten Erkenntnisbildes (*species impressa*) die Substanz des erkannten Objectes selbst das geistige Auge befruchtet und gleichsam informiert.

3. a) Die unmittelbare Anschauung Gottes ist nun offenbar die denkbar höchste (übernatürliche) Form der Erkenntnis der höchsten und unendlichen Wahrheit und insoferne wird durch sie die geschöpfliche Erkenntniskraft vollkommen erfüllt und gesättigt. Als Anschauung und Besitz des höchsten Gutes und der unendlichen Schönheit bringt sie weiterhin mit innerer Notwendigkeit die feurigste Liebe und den freudereichsten Genuß Gottes mit sich (vgl. 1. Kor. 13, 8. 13. Joh. 3, 29; 14, 21. 23. Apok. 19, 7; 21, 2. Matth. 25, 21. Joh. 16, 22 u. a. St.). Eben darum bildet die Anschauung Gottes zugleich mit der Liebe und dem Genuße desselben die Substanz der höchsten in der Creatur denkbaren, übernatürlichen Seligkeit, insoferne eben diese nach ihrer positiven Seite der Besitz und Genuß der erhabensten Güter, näherhin der Besitz und Genuß Gottes in Erkenntnis und Liebe Gottes ist. Anschauung, Liebe und Genuß Gottes bilden die Substanz der himmlischen Seligkeit umsomehr, als sie dem geschaffenen Geiste seine höchste Gott-Ähnlichkeit verleihen, insoferne sie denselben des absolut seligen göttlichen Lebens gerade hinsichtlich desjenigen Momentes theilhaftig machen, wodurch dieses Leben über alles geschöpfliche Leben erhaben ist. Dazu kommt, daß die Anschauung Gottes mit innerer Notwendigkeit auch die höchste Freude über das im Besitze und Genuße Gottes bestehende eigene Gut des Seligen bewirkt und eben deshalb den *amor concupiscentiae*, welcher Gott liebt als Quelle des eigenen Glückes des Geschöpfes, vollkommen ersättigt. — Daß die Anschauung Gottes zur Substanz der himmlischen Seligkeit gehöre, lehrt auch die hl. Schrift (Matth. 5, 8: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*; vgl. Ps. 16, 15; 35, 9—10. Joh. 17, 3) und die Kirche (in der schon erwähnten Konstitution Benedikt's XII. D. 456: *Videntes, scil. divinam essentiam, eadem divina essentia perfruuntur, necnon ex tali visione et fruitione animae sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam*).

b) In ihrer ganzen konkreten Fülle und Vollkommenheit schließt die himmlische Seligkeit außer den drei (bezw. fünf) Akten der Anschauung, der Liebe und des Genußes Gottes (bezw. auch des *amor concupiscentiae* und der Freude über das eigene Glück des

Seligen) in negativer Hinsicht noch die Freiheit von allem Übel und in positiver Hinsicht verschiedene Proprietäten und Beigaben in sich, wie sich noch zeigen soll. Die Theologen gehen in der näheren Bestimmung des Inhaltes der einzelnen Momente der Seligkeit sowie des gegenseitigen Verhältnisses derselben zu einander vielfach auseinander. Eine hier einschlägige Kontroverse besteht speziell darüber, in welchem Akte die Wurzel oder das metaphysische Wesen der Substanz der himmlischen Seligkeit gelegen sei. Die Skotisten verlegen dieses Wesen in den Akt der Liebe, Thomas und die Thomisten (wohl am angemessensten) in den Akt der intuitiven Anschauung Gottes, andere in beide Akte zugleich.

III. Nach dem Dogma schauen die Seligen den einen und dreieinigen Gott selbst, so wie er ist. Näherhin erkennen sie zugleich mit der göttlichen Wesenheit auch alle göttlichen Vollkommenheiten sowie die ganze göttliche Trinität klar und deutlich. Hierin besteht das primäre Objekt der visio beata. Tatsächlich ist mit der Schauung der göttlichen Wesenheit und Trinität für die Seligen auch die Erkenntnis verschiedener außergöttlicher, geschaffener Dinge verbunden, welche zusammen das sekundäre Objekt der visio beata bilden. Diese Dinge werden von den Seligen geschaut im unendlichen Wesen Gottes oder im göttlichen Logos, zum Teil aber zweifellos auch durch die in diesem Leben erworbenen (durch göttlichen Einfluß aktualisierten), sowie durch neue, von Gott eingegossene Spezies.

Über das sekundäre Objekt der visio beata sei noch bemerkt:

1. Indem die Seligen Gottes Wesen schauen, erkennen sie ihn zugleich als Vorbild und möglichen Urheber zahlloser Kreaturen und insofern erkennen sie die möglichen Dinge im allgemeinen; sie erkennen nach der allgemeinen Lehre der Theologen die Welt des Möglichen aber auch im einzelnen, doch so, daß kein Seliger alle möglichen Dinge im einzelnen je erkennt, und daß in der Erkenntnis des Möglichen verschiedene Gradunterschiede unter den einzelnen Seligen bestehen.

2. Den Seligen eignet tatsächlich auch eine Erkenntnis wirklicher Dinge, aber (mit einziger Ausnahme der Seele Christi) stets nur im beschränkten Maße und deshalb auch dem einen Geiste in höherem, dem andern in niedrigerem Umfange.

3. Im einzelnen schauen die Seligen alle jene wirklichen Dinge und Geschehnisse, welche zu wissen sie ein berechtigtes Interesse haben, sei es als Glieder der übernatürlichen oder der natürlichen Weltordnung oder als Personen von bloß privatem oder zugleich auch von öffentlichem Charakter.

§ 12. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten, die accidentellen Beigaben und die Gradunterschiede der himmlischen Seligkeit.

I. Damit die Akte der Anschauung und Liebe Gottes sowie der Freude an Gott vollkommen beseligend können, müssen gewisse Eigentümlichkeiten mit ihnen bezw. mit der Seligkeit verbunden sein.

1. Die Seligkeit muß die Gewähr ewiger Dauer in sich haben. Schrift, Überlieferung und Kirche lehren die Ewigkeit der himmlischen Seligkeit mit aller Bestimmtheit (vgl. das Apostolicum: Credo in vitam aeternam, das vierte Laterankonzil, D. 357, die Konstitution Benedikts XII., D. 456). Schon die Vernunft erkennt, daß ein Aufhören der Seligkeit mit ihrem Begriff unvereinbar ist (gegen die Skotisten), daß die Himmelsbewohner nur dann wahrhaft selig sein können, wenn sie die volle Gewißheit haben, daß ihr glücklicher Zustand ewig dauert, daß endlich die Seligkeit immer währen müsse, weil sie das letzte Ziel der unsterblichen Geschöpfe ist.

2. Mit der ewigen Dauer der Seligkeit ist weiterhin gegeben die Unfündlichkeit der Seligen oder ihre Befestigung im Guten. Schrift und Tradition lehren bestimmt, daß die Seligen niemals sündigen (vgl. 1. Petr. 1, 4. Apok. 3, 12; 21, 4; 22, 3 u. a. St.; ferner die allgemeine Ablehnung der Ansicht des Origenes, als ob die Geister nach Vollendung des gegenwärtigen Weltlaufs wieder von Gott abfallen können und zum Teil auch abfallen werden). Es wäre ja der Zustand der Himmelsbewohner keine Seligkeit mehr, wenn sie nicht von allem Übel, besonders von der Sünde, schlechthin und für immer frei wären, wenn sie fürchten müßten, je in die Sünde zu fallen. Die Seligen umfassen vielmehr in ununterbrochener, aktueller Liebe und zwar mit innerer Notwendigkeit Gott selbst und sind sofort ebendadurch und nicht erst infolge eines besonderen Schutzes der göttlichen Vorsehung, wie die Skotisten und Nominalisten wollten, einer Abkehr von Gott durch die Sünde auf immer unfähig.

II. Mit der mehrgenannten Substanz der himmlischen Seligkeit sind die mannigfachsten Güter der Seele, des Leibes und der äußeren Art als accidentelle Beigaben verbunden, welche in Verbindung mit jener Substanz und den (sub I erwähnten) Eigentümlichkeiten den ganzen Stand (status) der jenseitigen Glückseligkeit konstituieren.

1. Der Selige besitzt und schaut seine eigene Seele mit ihren Kräften (Erkenntnis und Wille) in deren natürlicher Schönheit und Gottebenbildlichkeit, in deren allseitiger Vollendung und Befriedigung ohne die Unvollkommenheiten und Mängel des Erdenlebens.

2. Weiterhin besitzt und schaut der Selige das wunderbare Gut der heiligmachenden Gnade mit dem reichen Schmuck der übernatürlichen Vermögen, der eingegossenen Tugenden, der Gaben des heiligen Geistes u. s. w., speziell auch das Licht der Verklärung.

3. Besondere Freuden erwachsen den Seligen aus der Wiedervereinigung mit ihren früheren Leibern. Zwar wird die himmlische Seligkeit durch die Vollkommenheiten des Auferstehungsleibes nicht intensiv, wohl aber extensiv vermehrt, insofern jetzt die Seele ihre Glorie auch auf den Leib überströmen lassen kann, insofern

weiterhin jene Wiedervereinigung ein tatsächliches natürliches Verlangen der Seele befriedigt und sie selbst in den Stand setzt, neue Tätigkeiten zu entfalten und ebendadurch neue Güter zu erwerben und zu genießen.

4. An äußeren Gütern, welche die Seligen genießen, sind besonders zu nennen: Der beglückende Umgang mit dem Gottmenschen Jesus Christus, mit seiner heiligsten Mutter und mit allen Engeln und Heiligen, die Herrlichkeit der himmlischen Wohnung, die Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde oder der ganzen sichtbaren Schöpfung, wie sie nach Vollendung aller Dinge beschaffen sein wird.

III. 1. Die himmlische Seligkeit bleibt ihrem Wesen nach stets dieselbe, so daß jeder Wechsel und jedes innere Wachstum von ihr ausgeschlossen ist. Immerhin aber kann in der Erkenntnis der Seligen insoferne ein gewisser Fortschritt stattfinden (vgl. Eph. 3, 10. 1. Petr. 1, 12), als sie manche Dinge (z. B. den Tag des Gerichtes oder freie zukünftige Taten) nicht von Anfang an wissen, sondern erst im Laufe der Zeiten erfahren.

2. In den verschiedenen Seligen aber ist die himmlische Seligkeit der Größe oder dem Grade nach sehr verschieden. Gegen Iovinian und die Reformatoren ist es katholische Glaubenslehre, daß es entsprechend den verschiedenen Graden der diesseitigen sittlichen Vollendung der Gerechten sowie dem verschiedenen Maße der von ihnen auf Erden erworbenen Verdienste ebensovielen Gradunterschiede der im Himmel ihnen gewährten Seligkeit gebe. Diese Lehre ist schon gegeben mit der Idee der vergeltenden Gerechtigkeit, sie bildet einen Teil der katholischen Glaubenslehre vom Objecte des Verdienstes und ist in Schrift und Tradition mannigfach bezeugt (vgl. Matth. 10, 41—42; 16, 27; 25, 14 ff. Luk. 6, 38; 19, 16 ff. Joh. 14, 2. Röm. 2, 6. 1. Kor. 3, 8; 15, 41 f. 2. Kor. 5, 10; 9, 6. Apok. 22, 12). Nach dem florentinischen Unionsdekrete schauen die reinen Seelen Gott, wie er ist, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius (D. 588; ebenso die Prof. fid. Gregor. XIII. und Urbani VIII. cf. Trident., Sess. VI, can. 32). — Die Grad-Unterschiede der Seligkeit sind unmittelbar (physisch) jedenfalls bedingt durch ein verschiedenes Maß des den Auserwählten gewährten lumen gloriae (gegen die Skotisten und Cajetan). Dies letztere Maß aber bestimmt sich wie durch den freien Willen und die Gnade Gottes, so auch durch die Verdienste und die Disposition der Seligen. — Die genannten Unterschiede erstrecken sich sowohl auf die Substanz wie auf die Accidencien der Seligkeit. Von dem, was in Gott ein eminentes oder virtuelles Dasein hat, schauen die einen Seligen mehr, die anderen weniger und mit Rücksicht auf diese Ungleichheit gibt es in der visio und weiterhin in der ganzen Substanz der Seligkeit die mannigfachsten Unterschiede. — Was die accidentellen Verschiedenheiten

der Seligkeit anbelangt, so erlangen nach der Lehre der Theologen drei Klassen von Seligen eine ganz besondere Krone (aureola genannt), weil sie einen besonderen Sieg errungen, nämlich die Jungfrauen, weil sie gesiegt über das Fleisch (Apost. 14, 1 ff.), die Märtyrer wegen ihres Sieges über die Welt (Apost. 7, 9 ff.) und die Lehrer und Prediger der Kirche, weil sie den Satan niedergewungen haben (Matth. 5, 19. Dan. 12, 3). Diese aureola hat ihren Sitz in der Seele, doch wird sie auch auf den auferstandenen Leib Schmuck und Herrlichkeit ausstrahlen.

Dritte Abtheilung.

Die gegenseitige Verbindung der Gläubigen auf Erden, der Seligen des Himmels und der armen Seelen im Fegfeuer.

§ 13. Die Gemeinschaft der Heiligen im allgemeinen.

Literatur. Thomas, Opusc. 6. (Expos. Symb. apost. art. 9). Catechismus Rom., P. I, c. 10, n. 23 sqq. Natalis Alexander, De symbolo fidei a. 10, § 10. W. Wilmerz, Lehrbuch der Religion (6. Aufl. v. Behmkuhl) II, S. 635 ff. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum (1900). S. auch unten § 14.

I. Es ist eine der tiefsinnigsten und weittragendsten katholischen Lehren, daß Christus das Haupt aller Kreaturen, insbesondere aller Erlösten und Geheiligten ist, während die letzteren in ihrer Gesamtheit den mystischen Leib Christi bilden, einzeln untereinander aber Glieder dieses Leibes sind. Damit ist eine zweifache Verbindung der Erlösten gegeben, einerseits mit Christus, dem gemeinsamen Haupte, andererseits untereinander als den Gliedern desselben Leibes. Diese letztere Verbindung heißt „Gemeinschaft der Heiligen“ (Communio Sanctorum), welche demnach im allgemeinen zu fassen ist als übernatürliche, wechselseitige Lebensgemeinschaft aller in Christo Erlösten und Geheiligten. — Sie umfaßt als solche sofort nicht bloß die Gläubigen auf Erden, sondern ebenso, ja in gewissem Sinne noch mehr die Seligen des Himmels und die armen Seelen im Fegfeuer, wie man sich auszudrücken pflegt, die streitende, die triumphierende und die leidende Kirche. Ihren Anfang hat diese Gemeinschaft der Heiligen mit der Kirche Christi alsbald nach dem Sündenfalle genommen. — Insofern die Engel dasselbe Ziel und dasselbe Gnadenleben haben wie die Menschen, werden auch sie zum mystischen Leibe Christi bezw. zur triumphierenden Kirche gerechnet und in die Gemeinschaft der Heiligen miteinbezogen.

Daß es nun eine solche Gemeinschaft der Heiligen gibt, lehrt schon das apostolische Symbolum (Credo. . sanctorum communionem). Nach der Schrift, speziell dem hl. Paulus bilden alle Erlösten einen Leib, dessen Haupt Christus ist (Röm. 12, 4 f. 1. Kor. 12, 26 f.). Christus ist Haupt der ganzen, auch der jenseitigen Kirche (Eph.

1, 20—23); durch seinen Geist hat er die Erlösten zu einem Leibe vereinigt (Eph. 4, 4. Kol. 3, 14). Die Gläubigen auf Erden sind die Mithnechte (Apok. 6, 11; 19, 10; 22, 9), die Mithbürger, Miterben, Mitbrüder der Vollendeten und Glieder derselben Familie (Röm. 8, 29. Eph. 2, 19. Hebr. 12, 22 f.). Die diesseitige und jenseitige Kirche sind ein Reich, weshalb auch erstere schon Himmelreich heißt und Christus König ist hier wie dort (vgl. Matth. 28, 18). Daß zwischen den Gläubigen auf Erden und den in der Liebe Gottes Verstorbenen (den Seligen wie den armen Seelen) die Gemeinschaft der Heiligen fortbesteht, ist auch die ständige Lehre der Tradition. — Anders verhält es sich mit den gefallenen Geistern und den verdammtten Menschen. Beide sind für immer ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Heiligen. Wenn man hier noch weiter fragt, ob zwischen den Teufeln und den verdammtten Menschen einerseits und den noch auf Erden Lebenden andererseits gleichwohl irgendwelche Beziehungen oder Verbindungen bestehen oder hergestellt werden können, so steht fest, daß die Teufel mannigfach auf die Menschen einwirken können und tatsächlich einwirken (vgl. oben IV. Buch, § 16). Auch bezüglich der verdammtten Menschenseelen wird gewöhnlich gelehrt, daß sie mit besonderer Zulassung Gottes vorübergehend die Hölle verlassen und den Menschen erscheinen können, um sie zu belehren, ihnen Furcht einzulößen, sie vielleicht auch zu überlisten und zu täuschen. Es können indeß vermeintliche Erscheinungen von Verdammtten auch bloße Phantasmen oder Visionen sein. Und selbst bei wirklichen Erscheinungen kann die menschliche Seele nur unter dem Konkurse Gottes (oder eines höheren Geistes) einen wirklichen Leib sich bilden und den Lebendigen sichtbar werden.

II. Die Reformatoren ließen den uralten Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen zwar bestehen, entleerten ihn aber im Zusammenhang mit ihrem ganzen System, bezw. mit der Leugnung vieler Voraussetzungen jener Gemeinschaft und der meisten Formen ihrer Betätigung ganz und gar seines Inhaltes. Die *Communio Sanctorum* schrumpfte ihnen so zusammen zu einer abstrakten, äußerlichen, todten und unfruchtbaren Verbindung ungreifbarer Größen. In Wirklichkeit ist jedoch dieselbe eine organische, lebensvolle Verbindung, in welcher das Wohl des Ganzen durch das Wohl der einzelnen Teile und umgekehrt wahrhaft und wirksam bedingt ist. Alle diesseitigen und jenseitigen Glieder des Leibes Christi sind dadurch verbunden, daß sie dasselbe Ziel, dieselbe Gnade und Liebes Gottes und denselben Glauben (bezw. die Anschauung Gottes) besitzen, dasselbe mystische Haupt haben und von demselben Geiste geleitet werden. Auch die guten Werke oder Verdienste der einzelnen sind insoferne allen Gliedern des Leibes Christi gemeinsam, als sie zugleich zur Ehre und zum Wohle der ganzen Kirche und ebendamit zum Wohle jedes einzelnen ihrer Glieder gereichen. Endlich besteht die Gemeinschaft der Heiligen in einer auf freiem Er-

messen beruhenden Betätigung ihrer übernatürlichen, gegenseitigen Liebe, in einem übernatürlichen, geistigen Liebesverkehr, in einem frei persönlichen, wechselseitigen Geben und Empfangen von übernatürlichen Gnaden=Gütern. — Im einzelnen gestaltet sich die *Communio Sanctorum*, namentlich was das letztgenannte Moment betrifft, sehr verschieden, je nachdem zunächst nur die Verbindung der Glieder der streitenden Kirche unter sich oder die Verbindung der streitenden Kirche mit der triumphierenden oder dieser beiden mit der leidenden ins Auge faßt. Im Nachfolgenden ist kurz darzulegen, wie die Gemeinschaft der Heiligen in den zwei letztgenannten Beziehungen beschaffen ist und sich betätigen kann und soll.

§ 14. Die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden mit den Seligen des Himmels.

Literatur. Thomas, S. theol. II, II, qu. 83, a. 4. 11; qu. 84; qu. 103. Bellarmin, *Controv. de ecclesia triumphante*. Lugo, *De myster. incarn. disp.* 35—37. Salmant., *Curs. theol. Tr.* XXI, disp. 36—38. Petavius, *De incarn. l.* XIV, cap. 11—18; l. XV, cap. 5—18. Benedictus XIV., *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* (1734—1738 u. ö.). Chr. Trombelli, *De cultu Sanctorum*, 6 voll. (1740 sqq.). Wiest, *Demonstr. dogmat. cath.* V, § 221—256. J. Perrone, *Praelect. theol. Tr. de cultu sanctorum*. Alb. a Bulsano, *Inst. theol.* VI, 414—604 (2. ed. G. a Grann I, 815—869). Oswald, *Eschatologie*, 2. Abschn. Katschthaler, *Theol. dogm. cath. spec.* l. IV, sect. 2. P. Fernández et Fernández, *Cursus theolog. tom.* V, tr. 2, sect. 2. — Über die Verehrung der Reliquien und Bilder siehe noch Molanus, *Historia sanctorum imaginum et picturarum* (1570 u. ö.). C. Stengel, *De reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis* (1624). T. Ferrandi, *Disquisitio reliquiarum* (1647). De Cordemoy, *Traité des saintes Images* (1715); *Traité des saintes Reliques* (1719). Garucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 4 voll. (1872 sqq.). El. Lüdtke, *Die Bildererzehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christlichen Jahrhunderten* (1874). J. A. Kraus, *Roma sotterranea*, 2. Aufl. (1879). P. Bruder, *Die Reliquienverehrung in der kath. Kirche* (1881). St. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts und während der zweiten Hälfte des Mittelalters* (1890—1892). H. Dezel, *Christliche Ikonographie*, 2 Bde. (1894—1896).

I. Die Glieder der triumphierenden betätigen ihre Gemeinschaft mit den Gliedern der streitenden Kirche vor allem durch Fürbitte (*intercessio*) zu Gunsten der letzteren. Gegen die Calvinisten, Remonstranten u. a. ist es Glaubenslehre, daß die Heiligen des Himmels für uns bitten und gegen die Lutheraner, daß sie nicht bloß für die Kirche im allgemeinen, sondern auch für einzelne Personen und Gemeinden bitten (Trident., Sess. XXV und schon früher das siebente Konzil, Sess. IV). Die Schrift lehrt eine derartige Fürbitte auf mannigfache (indirekte) Weise, so indem sie diesbezügliche Visionen schildert (2. Makk. 15, 11 ff.; vielleicht auch Apok. 5, 8; 8, 3); indem sie sagt, daß die Engel für uns bitten (vgl. Tob. 12, 12. Zach. 1, 12 ff. Luf. 15, 10. Hebr. 1, 14); indem sie die Statthaltigkeit

und Wirksamkeit der Fürbitte der Lebenden für einander bezeugt (Job 42, 10. Röm. 15, 30. 1. Thess. 5, 25. Jak. 5, 16). Die Heiligen des Himmels sind weiterhin Christo ähnlich in bezug auf die Herrlichkeit, Richter Gewalt, Herrschergewalt u. s. w. (vgl. Luk. 22, 30. Röm. 8, 29. 1. Kor. 15, 20. 2. Tim. 2, 12. Apok. 2, 26 ff. 3, 12; 3, 21), darum zweifellos auch in bezug auf sein durch Fürbitte ausgeübtes Mittleramt (vgl. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25). Gerechte Menschen berufen sich oftmals auf die Verdienste verstorbener Gerechten, welche zweifellos auch selber ihre guten Werke für andere Gott darbringen können (vgl. Gen. 48, 16. Ex. 32, 13 f. 4. Kön. 19, 34. 2. Par. 6, 42. Ps. 131, 1. Dan. 3, 35). Endlich heißt es, der Herr würde in einem speziellen Fall sich nicht über das Volk erbarmen, auch wenn Moses und Samuel fürbittend vor ihm stünden (Jer. 15, 1. Ez. 14, 19 f.). — Eine Interzession der Heiligen wurde und wird von Anfang an und jederzeit in der Kirche geglaubt und von den Vätern, in den Märtyrerakten u. s. w. gelehrt. Sie ist gefordert vom theologischen Denken. Die Heiligen haben die Macht für uns zu beten und nicht minder den Willen hiezu, da ja die Liebe auch im Jenseits fortdauert (1. Kor. 13, 8), sie können auch von den speziellen Anliegen einzelner Personen oder Genossenschaften eine sichere Kenntniss erlangen (vgl. oben § 11, III). Eine solche Interzession beeinträchtigt nicht die einzige Mittlerschaft Christi (1. Tim. 2, 5). Denn Christus bleibt stets minister primarius, ja in gewissem Sinne minister unus et solus, insoferne die Fürbitte der Heiligen nur ein sekundäres Mittel ist, um uns Christi Verdienst zuzuwenden.

II. Das notwendige Korrelat der Interzession der Heiligen ist auf seiten der Gläubigen die Invokation derselben oder das an sie gerichtete Gebet um ihre Fürbitte. Gegen Eustathius von Sebaste im 4., Vigilantius im 5. Jahrh., die Petrobrusianer, Henricianer, Waldenser, Wiclef und die Reformatoren ist es katholische Glaubenslehre, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen anzurufen (Trident., Sess. XXV). An sich ist also die Invokation der Heiligen für niemanden Pflicht; daß sie aber nützlich (ja unter Umständen, z. B. für jene, welche das kanonische Stundengebet verrichten müssen, geboten) sei, ist begründet in der Schrift. Nach ihr dürfen noch lebende Gerechte um ihre Fürbitte angerufen werden (Gen. 18; 20, 7. 17. Num. 21, 7. Job 42, 8. 1. Kön. 7, 8. 9. Jer. 42, 2. Röm. 15, 30. Ephes. 6, 18 f. Kol. 4, 2 f. 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3, 1. Hebr. 13, 18. Jak. 5, 16), dergleichen die Engel (Gen. 19, 18 ff.; 32, 26; 48, 16. Tob. 5, 21. Dan. 10, 16 ff. Apok. 1, 4). Es werden die Verdienste verstorbener Gerechten vor Gott erwähnt, um vermittels derselben die göttlichen Wohltaten leichter zu erlangen (s. n. I). Die Väter bezeugen wenigstens seit dem 4. Jahrh. einstimmig unsere Lehre, noch früher die alten Liturgien, die Märtyrerakten, zahlreiche Inschriften in den

Katakomben. Die Synode zu Gangra verwarf die Lehre des Eustathius. Auch die Griechen stimmen hier mit den Lateinern überein. — Der Haupteinwand, die Anrufung der Heiligen sei Idololatrie, erledigt sich durch die Erwägung, daß wir die Heiligen, indem wir sie anrufen, niemals als Urheber und Verleiher der göttlichen Gnaden und Wohltaten betrachten, sondern nur als Fürsprecher für uns, und wiederum nicht als unmittelbare und primäre, sondern nur als mittelbare und sekundäre, insoferne sie sich bei Gott für uns verwenden, und nur durch Christus, den einzigen Erlöser und Mittler zwischen Gott und den Menschen, von Gott etwas für uns erlangen können.

III. 1. Die Anrufung ist eine besondere Art der religiösen Verehrung (*cultus*), die wir den Heiligen erweisen. Jemanden verehren (*colere*) heißt den Wert, die Vortrefflichkeit, die Würde, die Vorzüglichkeit (*excellencia*, *dignitas*, *nobilitas*) desselben anerkennen und bezeugen. Die *excellencia* derjenigen, die wir verehren, kann aber sehr verschieden sein und hiernach ist die Verehrung oder der Kult selbst sehr verschieden. Entweder ist sie schlechthin unendlich (göttlich) oder endlich (geschaffen). Hiernach gibt es zwei spezifisch verschiedene Kulte, die Verehrung Gottes wegen seiner unendlichen Würde und die Verehrung eines Geschöpfes wegen einer endlichen Vortrefflichkeit und Würde, die bloß irgendwie eine geschaffene Teilnahme an der unendlichen und absoluten Würde Gottes ist. Ersterer Kult heißt *latria*, deutsch jetzt gewöhnlich Anbetung. Die Würde, wegen derer ein Geschöpf verehrt wird, ist wieder eine rein natürliche oder eine übernatürliche. Hiernach ist auch die Verehrung entweder eine rein menschliche, bürgerliche oder eine religiös-übernatürliche, welche man *dulia* nennt. Diese *dulia* ist nach dem Gesagten durchaus verschieden von der *latria* wie von der rein bürgerlichen Verehrung; sie ist ein heiliger, religiöser Kult, weil sie ihren Grund nur in jener übernatürlichen Würde hat, welche durch die Teilnahme an der göttlichen Natur mittels der Gnade gegeben ist, sie ist ein subordinierter Kult, weil sie spezifisch niedriger ist als die *latria* und einem Wesen nur zukommt wegen einer Würde, die auf Gott als auf ihren letzten Grund zurückgeht; sie kann dann wenigstens gleichwohl ein absoluter Kult genannt werden, wenn sie irgend welchen Personen zukommt wegen einer ihnen zwar mitgetheilten, aber wahrhaft inhärierenden Würde. — Die Arten und Formen, in denen wir die Heiligen (nach dem Gesagten *cultu duliae absoluto*) verehren, sind sehr mannigfach. Zunächst ist die Verehrung innerlich, sie wird aber wie von selbst auch äußerlich.

2. Gegen eine derartig bestimmte Verehrung der Heiligen waren und sind die Manichäer, Eustathius von Sebaste, Vigilantius, Eunomius, einige Novatianer, Paulizianer und Konoklasten, die Waldenser, Wilsesiten, Hussiten, Reformatoren, Naturalisten. Diesen

gegenüber ist es katholische Lehre, daß eine solche Verehrung zwar an und für sich für niemanden Pflicht, aber nützlich und heilsam, frei von jeder Abgötterei und jedem Aberglauben sei. Dies folgt indirekt wenigstens aus der Schrift. Sie erwähnt oft, daß den Engeln von Menschen Verehrung erwiesen wurde. (Gen. 18, 2; 19, 1. Num. 22, 31. Jos. 5, 13 ff. Ex. 23, 20f.), desgleichen, daß noch lebende Gerechte mannigfach geehrt wurden (3. Kön. 18, 7. 4. Kön. 1, 13 ff.; 2, 15. 23 ff.; 4, 37). Die den Seinigen gezollte Ehre sieht Christus so an, als würde sie ihm selbst erwiesen (Matth. 10, 40. Luk. 10, 16. Joh. 13, 20). Sir. 44 ff. und Hebr. 11 wird der heroische Glaube der Gerechten des alten Bundes hoch gepriesen. Daß speziell Maria verehrt werden dürfe, ergibt sich noch aus Luk. 1, 28. 42 ff. 48. — Die ältesten Zeugnisse der Tradition bieten die Martyrerkatakomben, die Grabinschriften in den Katakomben und die Liturgien. Dazu kommen die Aussprüche der Väter und Theologen. — Schon die Synoden zu Laodizea und Gangra fordern speziell die Verehrung der Märtyrer. Das 7. allgemeine Konzil redet von der Verehrung der Gottesmutter, der Engel, Apostel u. s. w. und aller Heiligen. Das Frankfurter Konzil 794 bestätigte die Heiligenverehrung als solche. Das Tridentinum erwähnt im Titel des Dekretes der Sess. XXV auch die *veneratio* der Heiligen. Die Prof. fid. Trident. lehrt: *Sanctos una cum Christo regnantes venerandos atque invocandos* (D. 866, cf. D. 1122 sq.). Die Berechtigung der Heiligenverehrung erschließt auch das theologische Denken. Indem wir die Heiligen verehren, ehren wir im Grunde Gott selbst. Aus der Anbetung Gottes und Christi folgt wie von selbst der Kult der Heiligen. Wenn wir jene ehren, welche natürliche Vorzüge haben (vgl. Röm. 13, 7), dann ist es sicher geziemend, die Heiligen wegen ihrer übernatürlichen Vorzüge zu verehren, um so mehr als Gott selbst seine Heiligen ehrt (vgl. 1. Kön. 2, 10. Ps. 138, 17. Joh. 12, 26. Röm. 2, 10). Durch die Verehrung können wir den Heiligen Dank sagen für die vielen durch ihre Fürbitte erlangten Wohltaten und werden zugleich angespornt, nach ihrem Beispiele ein heiliges Leben zu führen. — Die Einwendungen beruhen zum meist auf einer Konfundierung des höchsten Kultes (der *latría*) mit dem subordinierten Kulte (der *dulia*) und erledigen sich von selbst bei gehöriger Unterscheidung dieser beiden Kulte. — Über den der seligsten Jungfrau gebührenden Kult der *hyperdulia* s. oben V. Buch, § 51.

IV. 1. Gegen die Gnostiker, Manichäer, Eustathius, Eunomius, Vigilantius, einige Skonoklasten, Kaiser Konstantin Kopronymus, Claudius von Turin, Witske, die Reformatoren und verschiedene Naturalisten und Rationalisten ist es katholische Glaubenslehre, daß auch die Verehrung der Reliquien (zwar nicht an und für sich pflichtgemäß, wohl aber) erlaubt und heilsam sei. Unter

Reliquien verstehen wir alles dasjenige, was wir von den Heiligen noch auf Erden heißen, sei es daß es mit denselben substantiell verbunden war (die Leiber und deren Teile) oder bloß akzidentell (Skeletter, Marterwerkzeuge u. dgl.). Die Verehrung der Reliquien ist durchaus verschieden von der Anbetung Gottes, aber auch von der Verehrung der Heiligen selber, insofern die erstere nur stattfindet wegen der Beziehung der Reliquien zu den Heiligen und darum nur ein rückbezüglicher, relativer Kult (*cultus duliae relativus*) ist.

2. Daß nun den Reliquien eine derartige Verehrung gezollt werden darf, ist begründet in der Schrift. Nach ihr wird den Gebeinen der Väter und Heiligen Verehrung erwiesen (Ex. 13, 19. Sir. 49, 18, ferner 4. Kön. 13, 21; 23, 17 ff. Sir. 48, 14), ferner verschiedenen Gegenständen, welche mit heiligen Personen in Berührung standen (4. Kön. 2, 8. 13 ff. Matth. 9, 20 ff. 14, 36. Apg. 5, 12; 19, 12) — Die Tradition bietet theoretische Zeugnisse für die Statthaftigkeit der Reliquienverehrung von Cyprian an; praktisch bestand aber dieselbe seit den ältesten Zeiten, wie die Martyrakten, die über den Gräbern der Martyrer errichteten Kapellen und Altäre, die Grabinschriften der Katafomben dartun. — Die Kirche hat Bestimmungen über die Reliquienverehrung schon getroffen zu Gangra, zu Karthago 401, zu Epäon 517, zu Braga um 675, auf dem siebenten allgemeinen Konzil (D. 245), dem vierten Laterankonzil (D. 365), gegen die Witleßiten und Hujiten (D. 573), zu Trient (Sess. XXV) und in der Prof. fid. Tridentinae (D. 866). — Die Reliquienverehrung entspricht endlich auch der Vernunft. Schon aus der innigen Verbindung des menschlichen Leibes mit der Seele und des ganzen Menschen mit der ihm zugehörigen Außenwelt ergibt sich wie von selbst eine natürliche Verehrung und Liebe zu den leiblichen und sonstigen Überresten der Verstorbenen. Das eigentliche Fundament der christlichen Reliquienverehrung ist aber die übernatürliche Weihe und Heiligkeit, welche speziell die Leiber derer besitzen, die in Christo leben und sterben, mit ihm auferstehen und ewig verherrlicht werden. — Die Einwendungen beruhen zumeist auf einer Konfundierung des Kultes der Patrie mit dem Kulte des Dulia und des absoluten mit dem bloßen relativen Kulte, und lösen sich bei gehöriger Unterscheidung von selbst.

V. 1. Gegen ältere Doketen, Manichäer, die sog. Ikonoklasten, die Petrobrüßianer, Henrizianer, Paulizianer, Bogomilen, Waldenser, Albigenser, Witleßiten, Hujiten, Reformatoren und verschiedene Nationalisten ist es endlich katholische Glaubenslehre, daß es auch erlaubt, fromm und nützlich sei, bildliche (gemalte wie plastische) Darstellungen der Heiligen, aber auch heiliger Gegenstände, biblischer Erzählungen, Glaubenswahrheiten u. dgl., ferner Darstellungen Christi, ja der Gottheit selbst, sowohl

einzelner göttlicher Personen als der ganzen Trinität religiös zu verehren. Dieser Bilderkult ist nur ein relativer, insoferne die Bilder nur wegen ihrer Beziehung zur abgebildeten Person oder Sache verehrt werden. Während aber die Reliquien mit den heiligen Personen in einem realen Zusammenhange stehen, ist der Zusammenhang eines Bildes mit der abgebildeten Person oder Sache nur ein idealer, ein im Denken vollzogener. Der Bilderkult ist ferner nur ein *cultus duliae*, wenigstens insoferne es sich nur um Darstellung heiliger Menschen handelt. Mit der Mehrzahl der Theologen wird auch der dem Kreuze, den Bildern Christi und Mariens gezollte Kult besser nur *cultus duliae relativus* genannt (nicht *latriae*, bzw. *hyperduliae*, wie einzelne meinten).

2. Die Berechtigung und Nützlichkeit des Bilderkultes (im beschriebenen Sinne) ergibt sich einigermaßen wenigstens aus der Schrift. Sie verbietet zwar, Gott in einer Gestalt abzubilden, aber nur wegen der Gefahr der Abgötterei (vgl. Ex. 20, 4. Lev. 26, 1. Deut. 5, 8. 4. Kön. 18, 4). Soweit diese Gefahr nicht bestand, gebietet Gott selbst die Herstellung von Bildwerken, so der Cherubim (Ex. 25, 18 ff. 3. Kön. 6, 29 ff.; 7, 29. 36), der ehernen Schlange (Num. 21, 8), der Bundeslade als Wohnung und bildlichen Darstellung der Gegenwart Gottes (Ex. 25, 8. Jos. 7, 6. 1. Kön. 6, 19. 2. Kön. 6, 7). Die ehernen Schlange erklärt der Herr als Symbol seiner Erhöhung am Kreuze (Joh. 3, 14) und trägt in strengster Weise Sorge, daß der Tempel mit seinen Bildwerken entsprechend geehrt werde (Luk. 19, 45 ff.). — Die Tradition ergibt, daß in den ersten drei Jahrhunderten die Bilderverehrung zwar nicht überall verbreitet war, daß aber auch damals schon Bilder des hl. Kreuzes und Christi selber sehr zahlreich waren. Am deutlichsten sprechen für die Praxis der Bilderverehrung in den ersten Jahrhunderten die zahllosen Bilder und Gemälde in den Katafomben. — Über die Bilderstürmer sprachen Gregor II. und Gregor III. das Anathema aus auf römischen Synoden im Jahre 727 u. 731, das siebente und achte allgemeine Konzil sprachen es als Glaubenslehre aus, daß die Bilderverehrung erlaubt sei (D. 243. 273). Weitere Bestimmungen trafen das Tridentinum (Sess. XXV) und die Bulle *Auctorem fidei* durch Verwerfung mehrerer Sätze der Synode von Pistoja (D. 1432—1435). — Auch die Vernunft findet für den Bilderkult viele Kongruenzgründe. Schon die natürliche Vernunft treibt uns an, Bilder von Personen uns zu verschaffen, die wir lieben und verehren, ja selbst Phantasiebilder von geliebten Personen zu schaffen und die verschiedensten Affekte gegen sie zu empfinden. Wenn den Bildern geliebter oder hochstehender Personen eine bürgerliche Verehrung gezollt werden darf, so dürfen zweifellos die Bilder Christi, Mariä und der Heiligen religiös verehrt werden. Dazu kommt der erzieherische Wert der religiösen Bilder. Sie sind eine beständige Predigt, eine lebendige Darstellung vergangener Ereignisse und entschwindener

Personen, eine Ermahnung durch das Auge, ein Abriss der Geschichte, eine Lehre für die Mündigen wie für die Unmündigen. — Die Anwendungen lösen sich dem nach Gesagten leicht, speziell wenn man erwägt, daß die Bilder nur *cultu duliae relativo* verehrt werden.

§ 15. Die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden und der Seligen des Himmels mit den armen Seelen im Fegfeuer.

Literatur. Lombard., IV Sent. dist. 45 (dazu Bonaventura, Dionysius Carthus. u. a.). Thomas. Suppl. qu. 71 (al. 73). Suarez, In III. part. qu. 84 sqq. disp. 48, sect. 4–8. Bellarmin, De purgat. l. II, c. 15–19. Baumg., Das Fegfeuer, 3. Abschn. und die meisten der § 8 angegebenen Werke.

I. Die Gemeinschaft zwischen der streitenden (und triumphierenden) sowie der leidenden Kirche betätigt sich vor allem dadurch, daß die Gläubigen auf Erden den armen Seelen im Fegfeuer wirksam zu Hilfe kommen können behufs Vinderung, Abkürzung oder gänzlicher Aufhebung ihrer Strafen. Der dogmatische Beweis hierfür wird erbracht mit denselben Argumenten, welche indirekt die Existenz des Fegfeuers dartun (s. oben § 8). — Man nennt die Werke der Gläubigen auf Erden zu Gunsten der armen Seelen gemeinhin Suffragien für die Verstorbenen. Dieselben lassen sich auf drei Klassen zurückführen: Die vornehmste Stelle nimmt nach dem Trident., Sess. XXV, de purgat. das heilige Messopfer ein; ihm zunächst stehen die den Verstorbenen zugewendeten Ablässe, daran reihen sich gute und verdienstliche, bezw. satisfactorische Werke (Gebet, Fasten und Almosengeben). Alle diese Werke sind für die armen Seelen zunächst wirksam in Weise der stellvertretenden Genugtuung, das Gebet zudem impetratorisch, manche Werke auch *per modum meriti de congruo*. Daß und wie speziell das Messopfer und die Ablässe den armen Seelen nützen können, ist schon früher erklärt worden (vgl. VII. Buch, § 380. 391).

II. Auf Seiten desjenigen, welcher den armen Seelen wirksam helfen will, ist im allgemeinen der Gnadenstand notwendig, außer bei Suffragien, welche *ex opere operato* wirksam sind oder welche im Namen der Kirche oder auch eines in der Gnade Gottes Verstorbenen verrichtet werden. Das von einem Sünder verrichtete Gebet für die Verstorbenen hat wohl ebenfalls eine gewisse impetratorische Kraft. Eine weitere Bedingung seitens der Lebenden ist die aktuelle oder virtuelle Intention, die betreffenden guten Werke den armen Seelen aufzuopfern. — Die *sententia communis* lehrt ferner, daß zur Darbringung von Suffragien für die Verstorbenen nicht etwa der *status viae* gefordert sei, daß vielmehr auch die Seligen (und Engel) des Himmels für die armen Seelen bitten und ihnen vielleicht *per modum impetrationis* Hilfe erwirken können.

III. Es ist gewiß, daß nur die Seelen des Fegfeuers, nicht

die Seligen und nicht die Verdammten, der Suffragien bedürftig und fähig sind. Man kann nun solche Suffragien entweder für die armen Seelen im allgemeinen oder für einzelne bestimmte Seelen aufopfern. In beiden Fällen ist es unfehlbar gewiß, daß die Suffragien wirksam sind. Im ersten Falle kommen die Suffragien sicherlich allen armen Seelen irgendwie zu gute. Im zweiten Falle ist aber nicht unfehlbar gewiß, wenn auch sehr wahrscheinlich, daß die bestimmten Seelen zugewendeten Suffragien diesen auch wirklich zu gute kommen, und noch weniger ist es unfehlbar gewiß, daß solche Suffragien den betreffenden Seelen nach ihrem ganzen Werte zukommt.

IV. Die Aufopferung von Suffragien für die armen Seelen ist eine Quelle reichen Segens zunächst für die armen Seelen, aber auch für die Gläubigen selber. Es liegt darin eine vortreffliche Übungsschule der Tugend und Heiligkeit und eine Quelle reichen Verdienstes und reicher Gnade. Nach einer probablen Meinung verdienen wir durch die den armen Seelen erwiesene Liebe, daß uns selbst, falls wir ins Fegfeuer kommen, rasch durch andere geholfen wird. Wir verdienen den Dank der armen Seelen, welche nach der fast allgemeinen Lehre der Theologen für ihre Wohltäter auf Erden beten. — Darüber hinaus beten die armen Seelen nach einer begründeten Meinung für die Lebenden überhaupt, besonders für jene, die ihnen auf Erden nahe standen, sie beten für sich und füreinander, sie können wohl auch die Heiligen um ihre Gebete bitten und Gott selbst anflehen, er möge ihre Brüder und Schwestern auf Erden zur Barmherzigkeit gegen sie bewegen. — Nach vielen Theologen ist es berechtigt und nützlich, daß die Gläubigen auf Erden (privatim) auch zu den armen Seelen beten oder um ihre Fürbitte sie anrufen.

Zweites Hauptstück.

Die allgemeine Vollendung der gesamten Creatur.

Erste Abtheilung.

Die Wiederkunft Christi und die Auferstehung des Fleisches.

§ 16. Die Tatsache, die Vorzeichen und Begleitererscheinungen sowie der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi.

Literatur. Suarez, In III. part. disp. 54—57. J. de Ulloa, De primis et ultimis temporibus (1719). Coel. Mayr, De secundo Christi adventu (1721). J. Baug, Weltgericht und Weltende (1836), § 1—10. J. Sigmund, Das Ende der Zeiten (1892). — Calmet, Dissert. de Henoch (In ep. Jud. 9). Natalis Alexander, Historia Vet. Test. tom. I, dissert. 5. Lessius, Opusc. de Antichristo. Bellarmin, De Rom. Pontif. l. III. Th. Malvenda, De Antichristo II. XIII. Houché, Die Lehre vom Antichrist (1878). A. Delattre, Le second avènement de Jesus Christ (1891). Weitere Literatur bei Scheeben-Abberger, Handbuch d. kath. Dogm., § 420 im Texte.

I. Es ist eines der fundamentalen und bedeutungsvollen Geheimnisse des Christentums, daß Christus, obwohl er der bereits erschienene Messias ist, dennoch wiedererscheinen soll. Im Anschlusse an seiner ersten Ankunft in Niedrigkeit wird das zweite in Herrlichkeit erfolgen und zwar zum Zwecke des allgemeinen Gerichtes und der allgemeinen Vollendung. Der Tag dieser Wiederkunft aber der jüngste Tag heißt der Tag Christi, der Tag des Herrn schlechthin. An diesem Tage werden die letzten Gerichtshandlungen gerade durch Christus erfolgen und wird eben dadurch auch die gemeinliche Herrschaft Christi ihren Höhepunkt erreichen. — Daß Christus wiederkommen werde, wird von den Ungläubigen und von solchen gelehrt, die kein eigentliches Weltgericht anerkennen (Gnostiker, Alogiker, Katharer und Rationalisten). Doch auch die Wiederkunft Christi schon im Apostolicum (D. 2) und ähnlich im Nicaenum (D. 17), im 4. Lateranensium (D. 356) u. i. m. gelehrt. Christus redet vom kommenden Gerichte über Jerusalem so, daß dieses Gericht als Vorbote und Beweis für seine Wiederkunft zum Weltgerichte erscheint (vgl. Matth. 10, 23; 16, 27f.; 24, 3ff. 27. 30ff.), er sagt seine zweite Ankunft direkt voraus (Matth. 25, 31f.; 26, 64) und redet von dem Tage derselben als von seinem Tage (Luk. 17, 24. vgl. Luk. 17, 26, 17, 30), oder jenem Tage (Matth. 13, 32, dem jüngsten Tage (Luk. 6, 39. 40. 44. 55; 11, 24). Auch die Apostel tragen die Wiederkunft Christi als einen Grundartikel der christlichen Lehre vor (Röm. 1, 11; 3, 19ff. 1. Kor. 1, 7; 3, 13; 4, 5; 5, 5; 15, 23. 2. Kor. 1, 14. Gal. 3, 4. Phil. 1, 6. 1. Thess. 4, 15; 5, 2. 2. Thess. 1, 7; 2, 8. 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 4 15. Tit. 2, 13. Petr. 1, 6. Gal. 5, 7—8. 1. Petr. 4, 13. 2. Petr. 3, 3. 10). Die Tradition ist hier eine ununterbrochene und von Anfang an aufs klarste bezeugt.

II. Des Menschen Sohn wird bereits unverlehen kommen wie ein Licht in der Nacht (Matth. 24, 27. 1. Thess. 5, 2. 2. Petr. 3, 10. 1. Kor. 3, 3). Gleichwohl werden seiner Ankunft mannigfache Ereignisse vorangehen als Zeichen des Weltendes oder als Vorzeichen des jüngsten Tages (vgl. Matth. 24 33. Luk. 21, 25), und fordert Christus selbst indirekt auf, diese Zeichen zu sehen (vgl. Matth. 16, 2ff.). Freilich ist es schwierig, ja unmöglich, die Reihenfolge dieser Zeichen und ihren eigentlichen Inhalt mit Sicherheit anzugeben. Sie haben eben alle mehr oder minder gleichzeitige, gleichzeitige, weltgerichtliche und endgerichtliche Bedeutung. — Im einzelnen können als Vorzeichen der Wiederkunft Christi angeführt werden:

1. Die Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern der Erde (Matth. 24, 14. Mark. 13, 10. Vgl. Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Luk. 9, 1. 8).

2. Die allgemeine Befahrung des irdischen Volkes zum

christlichen Glauben (Röm. 11. Vgl. Ps. 3, 5. Ps. oftmals. Jer. 3, 17—18; 50, 4—5. Ez. 36, 35 ff.; 37, 16 ff. Dan. 12, 1. Joel 3, 17 ff. u. a. St.).

3. Das Wiederauftreten des Propheten Elias und des Patriarchen Henoch, welche nach der gewöhnlichen Lehre der Väter und Theologen in der Endzeit Buße und Bekehrung predigen, mit dem Antichrist kämpfen und im Martyrium ihr Leben beschließen sollen (vgl. Mal. 4, 5—6. Sir. 48, 9—10. Matth. 17, 11. Apok. 11. Siehe auch oben § 2, II).

4. Ein großer Abfall vom christlichen Glauben und Leben (vgl. Matth. 24, 4 ff. Luk. 17, 26 ff.; 18, 8. 2. Thess. 2, 3 ff. 1. Tim. 4, 1 ff. 2. Tim. 3, 1 ff. 2. Petr. 2, 1 ff. 3, 3. 1. Joh. 2, 18 ff. Jud. 18).

5. Das Auftreten und Wirken des Antichrists oder des „Menschen der Sünde“ (2. Thess. 2. 1. Joh. 2, 18. 22; 4, 1—3. 2. Joh. 7. Vgl. Ps. 11, 4; 65, 15. Jer. 8, 16. Ezech. 38—39. Hab. 3, 13—14. Zach. 11, 16 ff. Dan. 7, 21. 25; 8, 10 ff. 11, 36 ff. Matth. 24, 5. 11, 24. Apok. 13; 17 u. a. St.), unter welchem nicht etwa bloß der widerchristliche Zeitgeist, auch nicht die Gesamtheit der Widersacher Christi und der Kirche, sondern eine individuelle menschliche Persönlichkeit zu verstehen ist, die mit aller Gewalt gegen die christliche Religion ankämpfen wird.

6. Große Umwälzungen in der Menschenwelt und große Erschütterungen und außerordentliche Katastrophen in der äußeren Natur, wodurch die Gerechten in Bedrängnisse geraten und alle Menschen mit großer Furcht werden erfüllt werden (Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21. Vgl. Ps. 13, 10. Ez. 32, 7. 1. Kor. 7, 26. 2. Thess. 1, 6—7. 2. Tim. 3, 1 u. a. St.).

III. Zuletzt wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen (Matth. 24, 30; vgl. Luk. 21, 28), wahrscheinlich ein Kreuz aus Lichtglanz, das in ursächlichem Zusammenhange steht mit dem Feuer, in welchem der Herr zum Gerichte kommen wird (vgl. Ps. 67, 3; 96, 3 ff. Ps. 51, 6; 66, 15. Dan. 7, 9 ff. Joel 2, 3. Soph. 1, 12; 3, 8. Mal. 3, 2; 4, 1 ff. 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8. 2. Petr. 3, 5 ff.). Christus wird erscheinen mit großer Macht und Herrlichkeit (Matth. 24, 30), in der Glorie seines Vaters (Matth. 16, 27), in seiner eigenen Glorie (Matth. 25, 31. Tit. 2, 13. 1. Petr. 4, 13 u. a. St.), auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 30). Er wird umgeben sein von der ganzen großen Schar heiliger Engel, die sein Gefolge und seine Dienerschaft bilden (Matth. 16, 27; 24, 31, 2. Thess. 1, 7 u. a. St.), die er senden wird mit der Posaune mächtigen Schalles (Matth. 24, 31. 1. Kor. 15, 52. 1. Thess. 4, 15).

IV. Wie schon angedeutet, vermögen wir aus den Vorzeichen der Wiederkunft Christi den Zeitpunkt derselben nicht genau zu bestimmen. Jene Vorzeichen erklären, abgesehen von ihrer inhaltlichen

Dunkelheit, zumeist nur negativ, daß der Herr nicht erscheinen werde, bevor sie eingetreten; sie sollen die Gläubigen vor übertriebener Ungeduld bewahren, zugleich aber zu steter Wachsamkeit antreiben. — Der Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn ist auch nicht anderweitig für uns erkennbar oder geoffenbart. Christus lehnt es ausdrücklich ab, eine Offenbarung hierüber zu geben (vgl. Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. Avg. 1, 7). Die Apostel haben niemals eine bestimmte Zeitangabe hinsichtlich der Wiederkunft Christi ausgesprochen, sie bezeichnen vielmehr die Zeit derselben als ungewiß (vgl. 1 Theß. 5, 1 ff. 2. Theß. 2. 2. Petr. 3. Apok. 3, 3; 16, 15). Wenn sie öfter von der Möglichkeit eines baldigen Eintrittes jener Wiederkunft redeten oder ein Verlangen nach derselben kundgaben, so war das so wenig ein Irrtum, wie wenn sie in prophetischen Visionen Gegenwart und Endzeit zusammenrückten und unmittelbar hintereinander schauten. Auch die Väter und Theologen irrten nicht, wenn sie oft die Wiederkunft Christi als möglicherweise bald eintretend erwarteten. Wenn aber viele einen bestimmten Zeitpunkt angaben oder eine baldige Wiederkunft des Herrn mit Sicherheit lehrten oder glaubten, so gingen sie hinaus über das Gebiet der einschlägigen Gottesoffenbarungen und wurden zumeist schon durch die Geschichte selber des Irrtums überführt.

Anmerkung. Wir setzen hier und im Folgenden voraus, daß mit der Wiederkunft Christi zugleich alle übrigen noch zukünftigen eschatologischen Gottestaten, die Auferweckung aller Toten, das jüngste Gericht und das Weltende zeitlich zusammenfallen. Wenn der sog. Chiliasmus die Schlussmomente der religiös-ethischen Geschichte der Welt zeitlich auseinanderlegt, so hat er die Christi nicht für, sondern vielmehr gegen sich und findet auch in der Tradition keine genügende Begründung (s. oben § 4, II).

§ 17. Wirklichkeit und Allgemeinheit der Auferstehung des Fleisches.

Literatur (auch zu § 18 und 19). Lombard, IV Sent. dist. 43. 41. 49 (dazu die Kommentatoren). Thomas, S. theol. suppl. qu. 77 sqq. C. Gent. I. IV. c. 79 sqq. Suarez, In III part. qu. 27 sqq. disp. 44 sqq. P. Raw († 1646), De resurrectione mortuorum. M. Seifenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1. Kor. 15 (1867). J. Baug, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und spekulativen Seite (1877). J. Corluy, Spicilegium dogmatico — biblicum I (1884), p. 277—344. M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, § 94 f. A. Brinquant, La resurrection de la chair et les qualités du corps des élus (1899). Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel (1902). W. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vorchristlichen Zeit (1896). Weiteres bei Scheeben-Alzberger, Handb. der kath. Dogmatik, § 421—423 im Texte und am Kopfe.

I. Unter Auferstehung des Fleisches verstehen wir die Wiederherstellung der abgestorbenen Menschenleiber und ihre Wiedervereinigung mit den ihnen zugehörigen Seelen, so daß die frühere substantielle Einheit der beiden menschlichen Wesensbestandteile er-

neuert wird. Eine solche Auferstehung leugneten und leugnen die Heiden, die Sadduzäer, Samaritaner, Philo, in apostolischer Zeit Hymenäus und Philetus (2. Tim. 2, 16 ff.; vgl. 1. Kor. 15, 12), die Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, Katharer, Waldenser, Albigenser, Swedenborgianer, Rationalisten, Pantheisten, Materialisten, Monisten. Allein die Auferstehung des Fleisches im erklärten Sinne ist eine Fundamentalwahrheit des christlichen Glaubens; sie wird schon von der Schrift zu den Grundlehren des Christentums gezählt (Hebr. 6, 1—2. 1. Kor. 15, 12 ff.) und erscheint in den kirchlichen Symbolen von Anfang an als feststehender Glaubensartikel (cf. Apostolicum: *Credo carnis resurrectionem*; Constantinop., D. 47; Athanas., D. 137; Toletanum, D. 234; Symbolum Leonis IX., D. 295; Lateran. IV., D. 356; Confessio Mich. Polaeol., D. 387; Prof. fid. Trident., D. 863).

II. 1. Schon das alte Testament lehrt mit immer größerer Bestimmtheit die Auferstehung des Fleisches, angefangen von Job (19, 25 ff.; vgl. auch Ps. 15, 10, wo die Auferstehung des künftigen Messias gelehrt wird) hierauf durch die Propheten (Is. 6, 3; 13, 14. Jf. 25, 8; 26, 19. Ezech. 37, 1 ff. Zach. 9, 11. Dan. 12, 2) bis zu den deuterokanonischen Büchern (2. Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29; 12, 43—44; 14, 46; vgl. Sir. 46, 14; 48, 11. Über den Glauben der Juden zur Zeit Christi vgl. Matth. 22, 23. Joh. 11, 24).

2. Christus bekämpft aufs schärfste die sadduzäische Leugnung der Auferstehung (Matth. 22, 29 ff.) und lehrt mit aller Entschiedenheit die allgemeine Auferstehung (Joh. 5, 28 f.) und die glorreiche Auferstehung der Gerechten (Joh. 6, 39 ff.; vgl. Luk. 14, 14. Joh. 11, 25). Eine Bürgschaft für dieselbe sind die von Christo gewirkten Totenerweckungen sowie seine eigene Auferstehung (vgl. Joh. 10, 17. 18. 28; 14, 19).

3. Die Auferstehung der Toten verkünden Petrus und Johannes im Tempel zu Jerusalem (Apg. 4, 2). Oftmals verkündet dieselbe der hl. Paulus (Apg. 17, 18. 32; 23, 6 ff. 24, 15; 26, 6. 8. 23. 1. Kor. 15, 12). Sie ist ein Werk der Allmacht Gottes (Röm. 4, 17. 2. Kor. 1, 9. Hebr. 11, 19), welches Gott wie an Christo, so an uns vollbringen wird (vgl. Röm. 8, 11. 29. 1. Kor. 6, 14; 15, 20. 23. 47—49. 2. Kor. 4, 14. Eph. 1, 18—20; 2, 5—6. Kol. 1, 18. Phil. 3, 21. 1. Thess. 4, 13). Eine Bürgschaft derselben ist das Wohnen und Walten des hl. Geistes in den Gerechtfertigten (vgl. Röm. 8, 11. 16 ff. 5, 5. 2. Kor. 5, 3—5. Eph. 1, 13—14) und auch der Empfang der Taufe (Röm. 6, 3—8). Sie gehört zum ganzen Erlösungswerk (1. Kor. 15, 22. 26. 54—57. Kol. 1, 13; 2, 15. 2. Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14; auch Röm. 8, 19 ff.).

4. Die Auferstehung wird von den apostolischen Vätern an durch alle Jahrhunderte bis zur Gegenwart herauf von Vätern und Theologen als geoffenbarte Glaubenslehre bezeugt. Schon vom 2. Jahrh. an wurde sie monographisch behandelt. Zu den Zeug-

nissen der Väter kommen die Akten der Märtyrer, die Symbole und die Inschriften in den Katakomben, sie bezeugt auch die stets geübte Reliquienverehrung und der ganze Ritus der Totenbestattung.

III. Die Auferstehung des Fleisches ist ein Glaubensgeheimnis, welches die Vernunft aus sich nicht beweisen, ja kaum ahnen und welches sie auch nach geschehener Offenbarung positiv nicht evident erkennen kann. Wohl aber vermag die Vernunft deren Möglichkeit negativ darzutun durch Zergliederung ihres Begriffes und durch Beziehung verschiedener Analogien, sie vermag ferner für deren Wirklichkeit verschiedene Kongruenzgründe anzugeben.

Im Anschluß an den hl. Paulus haben Väter und Theologen die Möglichkeit der Fleischesaufstehung vor allem gezeigt durch den Hinweis auf die Allmacht Gottes, welche deren bewirkende Ursache sei (vgl. Röm. 4, 17; 8, 11. 1. Kor. 6, 14. 2. Kor. 1, 9; 4, 14. 1. Thess. 4, 13. Joh. 5, 28f. Phil. 3, 21), während Christi Menschheit meritorische und vorbildliche Ursache der Auferstehung der Gerechten (vgl. 1. Kor. 15, 21f. 2. Tim. 1, 10) und Instrumentalursache der Auferstehung überhaupt sei (vgl. Joh. 5, 28. 1. Kor. 15, 52. 1. Thess. 4, 15. Apok. 10, 7). Die Auferstehung habe verschiedene Analogien, welche Gott entweder regelmäßig wirke oder in außerordentlicher Weise oft gewirkt habe. Sie offenbare Gottes Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Macht auf herrliche Weise. Sie stelle die Integrität des Menschen her und stille das Verlangen der Seele nach dem Leibe als ihrem Komplemente; durch sie werde der Sieg Christi über die Sünde und deren Folgen erst als ein vollständiger dargestellt; sie entspreche der Würde unserer Leiber, die als Glieder Christi dem Haupte in allem ähnlich sein müssen, die geheiligt sind durch die Taufe und besonders durch die Eucharistie; sie sei angemessen, weil auch der Leib teilnehmen müsse an der ewigen Vergeltung, wie er teilgenommen an den sittlichen Handlungen des Erdenlebens, weil er teilnehmen müsse an der Erlösung und Herrlichkeit der Seele, wie er teilgenommen am Sündenfalle und an den Strafen der Ursünde.

IV. Die meisten der angegebenen Gründe gesten nur für die Auferstehung der Gerechten zum ewig seligen Leben. Einzelne Juden, einige Sozinianer und manche Neuere beschränkten tatsächlich die Auferstehung auf die Gerechten. Doch ist Glaubenslehre, daß alle Menschen auferstehen werden (Joh. 5, 28f. Apg. 24, 15. 1. Kor. 15, 22. 51. Apok. 20, 13 ff.; auch Matth. 13, 41. 49. Apg. 17, 31. 2. Tim. 4, 1; ferner die konstante Lehre der Väter, dann Athanas., D. 137; Tolet., D. 234; Lateran. IV., D. 356). Es ist ferner die begründetere und die gewöhnlichere Meinung, daß auch alle Menschen wirklich sterben und so von den Todten auferstehen werden (s. oben § 2, II). Die Auferstehung wird auch insofern eine allgemeine sein, als alle Menschen zu

gleicher Zeit, nämlich am jüngsten Tag, auferstehen werden. Die Annahme der verschiedenen Chilasten und mancher neueren protestantischen und katholischen Theologen, daß die Auferstehung in zwei getrennten Zeiten geschehen werde, ist haltlos (s. oben § 4, II). Doch kann Gott ausnahmsweise das Privilegium einer antizipierten Auferstehung verleihen, wie er solches der Menschheit Christi und seiner jungfräulichen Mutter gewährt hat.

§ 18. Die Identität des auferstehenden und jetzigen Menschenleibes.

I. Es ist Glaubenssatz, daß die dereinst auferstandenen und die jetzigen Menschenleiber nicht bloß wesentlich oder spezifisch (der Art nach), sondern auch individuell oder numerisch dieselben sein werden. Um diese wesentliche und individuelle Identität der Auferstehungsleiber mit den jetzigen dreht sich im ganzen Auferstehungsdogma das subjektiv-psychologische wie das religiös-christliche Interesse, hierin liegt die Kernschwierigkeit des Geheimnisses, sie bildet auch das Haupt-Streitobjekt zwischen den Gegnern und Verteidigern unserer Lehre und den Hauptanlaß zu Zweifeln und Einwendungen gegen dieselbe. Gleichwohl liegt die erwähnte Identität schon im Begriffe einer Auferstehung, sie wird an vielen Stellen der Schrift entweder vorausgesetzt oder ausdrücklich betont (vgl. Job 19, 26. 2. Makk. 7, 11. 1. Kor. 15, 42 ff. 53. Phil. 3, 21. Joh. 5, 28 f. Röm. 8, 11. 1. Thess. 4, 12 ff. Apok. 20, 13; auch Christus nahm den im Tode abgelegten Leib wieder an bei seiner Auferstehung nach Matth. 27, 57 bis 28, 15. Luk. 24, 37 ff. Joh. 20, 27); sie wird in der Tradition stets nachdrücklich hervorgehoben, innerlich begründet und gegen alle Einwendungen verteidigt und hat schon frühzeitig in die kirchlichen Symbole Aufnahme gefunden (das Apostolikum in der Form von Aquileja lehrt: *Credo . . . hujus carnis resurrectionem*, D. 3; cf. Athanas., D. 137; Tolet., D. 234; Symb. Leonis IX., D. 295; Lateran. IV., D. 356; Prof. fid. praescr. Waldens., D. 373; Prof. fid. Mich. Palaeol., D. 386).

II. Wie die Identität der Auferstehungsleiber mit den jetzigen näher zu verstehen sei, hat die Kirche nicht weiter erklärt. Theologisch kann man unterscheiden eine formelle und eine materielle Identität beider Leiber. Erstere besteht darin, daß beide von derselben Form oder Seele belebt sind, letztere darin, daß in beiden wenigstens in irgend einem Umfange numerisch dieselben chemischen Stoffe vorhanden sind. Der Begriff der Auferstehung im Unterschiede von einer bloßen Seelenwanderung, Palingenese u. dgl. fordert notwendig, daß der auferstandene und der frühere Leib nicht bloß formell, sondern auch materiell (im erklärten Sinne) identisch sind. Schrift, Väter und Kirche lehren eine solche materielle Identität bestimmt genug, mag dieselbe in terminis auch nicht feierlich definiert sein. Demnach sind alle Richtungen abzuweisen, welche diese materielle Identität

völlig preisgeben (Origenes, Durandus, Vacordaire), aber auch jene Richtungen, welche der Seele irgend einen Zwischenleib, wenn auch einen noch so subtilen und feimartigen, beilegen, aus welchem der dereinstige Auferstehungsleib hervorgehen soll.

III. Die materielle Identität des auferstehenden mit dem jetzigen Menschenleibe ist der Natur der Sache nach keine absolute, sondern nur eine relative. Um mit dem früheren Leibe materiell identisch zu sein, braucht der Auferstehungsleib nicht aus allen Molekeln zu bestehen, welche je zum menschlichen Leibe gehörten, da ja der Menschenleib schon im Laufe seiner irdischen Entwicklung die ursprüngliche Materie gegen andere, und zwar wiederholt, durch den sog. Stoffwechsel austauscht, gleichwohl aber stets relativ derselbe bleibt. Es genügt, daß jene Stoffteile zur Herstellung des Auferstehungsleibes verwendet werden, aus welchen der jetzige Leib in irgend einer Zeit des irdischen Lebens besteht. Der Schrift (1. Kor. 15, 42 ff.) dürfte es am besten entsprechen, wenn man jene Stoffteile, welche im Augenblicke des Todes den Leib ausmachen, als diejenigen betrachtet, aus welchen der neue Leib bestehen wird. Man kann aber ohne Bedenken auch annehmen, daß bei der Auferstehung jene Stoffe wiederkehren, welche in irgend einem Momente des vollendeten Körpers unsere Leiblichkeit bildeten. Der kirchlichen Lehre wird man zweifellos auch noch gerecht, wenn man sagt, die Seele vereinige sich mit jenen Stoffen, mit welchen sie uranfänglich bei der ersten Entstehung des Menschen verbunden war. Man kann vielleicht sogar noch sagen: Wie man aus der Entstehung des Menschen sieht, reicht zur Konstituierung eines menschlichen Leibes überhaupt ein ganz geringer Bruchteil von Stoff aus. Wenn darum die Seele bei der Auferstehung aus Stoffen des späteren leiblichen Daseins sich ihren Leib bildet, so muß sie keineswegs die Gesamtheit dieser Stoffe wieder aufnehmen, es genügt vielmehr, wenn dasjenige nach Quantität und Qualität wiederkehrt, was zur ursprünglichen Sigung eines Menschenleibes erforderlich ist. — Daß eine so bestimmte Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen in allen Fällen logisch und physisch möglich sei, kann nicht bezweifelt werden. Die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem früheren Leibe vermag in Wirklichkeit allerdings keine bloße Naturkraft, überhaupt kein Geschöpf zu stande zu bringen. Wohl aber ist Gott, der Allwissende und Allmächtige, dazu im stande, er ist die vollkommen adäquate Ursache der Herstellung des Auferstehungsleibes aus irgendwelchen (nach dem Gesagten wenigeren oder mehreren) Stoffteilen unseres jetzigen Leibes.

§ 19. Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

I. Wenn die auferstehenden mit den jetzigen Leibern materiell identisch sind, so haben beide offenbar bis zu einem gewissen Grade

dieselbe Beschaffenheit. Gleichwohl sind sie nach einer anderen Seite hin qualitativ von einander verschieden. Dabei ist von vorneherein wiederum einleuchtend, daß die Leiber der Seligen anders beschaffen sein werden als die Leiber der Verdammten. Erstere werden gewisse übernatürliche Eigenschaften erlangen, welche den letzteren versagt bleiben. Die genannten Eigenschaften setzen aber eine bestimmte natürliche Beschaffenheit der Auferstehungsleiber voraus und in dieser kommen dem Wesen nach auch die Leiber der Verdammten mit ihnen überein. Darum soll hier zuerst die natürliche, dann die übernatürliche Beschaffenheit (bzw. Vollkommenheit) des Auferstehungsleibes behandelt werden.

II. Der Leib des Menschen wird von den Toten auferstehen in der vollen Integrität seiner Natur, er wird dieselbe Gestalt besitzen wie in diesem Leben und ausgestattet sein mit all jenen Teilen und Organen, die naturgemäß zu ihm gehören (vgl. Job 19, 26. 2. Makk. 7, 11; 14, 46; auch Matth. 10, 30. Luk. 21, 18; 24, 39. 41 ff. Joh. 20, 27; ebenso die Lehre der Väter und die Lehre der Kirche, welche die origenistische Anschauung, wonach die Leiber in sphärischer Gestalt und nicht in aufrichtiger Stellung erweckt würden, verworfen hat, D. 195. 196). Alle Defekte und Abnormitäten, alle Gebrechen und Mängel werden aber (wenigstens von den Leibern der Seligen) ausgeschlossen sein. — Nach der fast einstimmigen Lehre der Väter und Theologen (gegen manche Origenisten, Eutychianer und Armenier, auch Scotus Erigena u. a.) werden auch die Geschlechtsunterschiede nach der Auferstehung noch fort dauern (vgl. Luk. 11, 31) und wird nur der usus membrorum unterbleiben (vgl. Matth. 22, 30. Luk. 20, 35—36. 1. Kor. 6, 13). — Mit Rücksicht auf Eph. 4, 13 wird von vielen Vätern und Theologen weiter angenommen, daß alle Auferstandenen die vollkommene körperliche Beschaffenheit des reiferen mittleren Alters besitzen oder daß alle in gleichem Alter wie Christus auferstehen werden. — Endlich werden alle Leiber zu einem unsterblichen und unverweslichen Dasein gelangen (1. Kor. 15, 54 ff.; auch Matth. 25, 46). — Weitere Bestimmungen über die natürliche Beschaffenheit und die natürlichen Funktionen des Auferstehungsleibes gibt uns die Offenbarung nicht mehr und auch die theologische Spekulation kann hierüber nur Hypothesen, aber keine sicheren Resultate vortragen.

III. Die Leiber der Gerechten erhalten außerdem noch gewisse übernatürliche Gaben (dotes) und werden dadurch verklärt. Dies ist um deswillen notwendig, weil die Leiber der Verstorbenen in ihrer vormaligen Beschaffenheit keine passenden Organe wären für die verklärten Seelen und deren himmlisches Leben. Vorbild der künftigen Verklärung und Vergeistigung der Leiber der Seligen ist der verklärte auferstandene Heiland. In sich selbst ist diese Verklärung eine Frucht der übernatürlichen Lebensverbindung der Gerechten mit

Christus (vgl. Röm. 5, 17; 6, 5; 8, 10. 11. 17. 21 ff. 1. Kor. 15, 20. 22. ff 44 ff. 2. Kor. 5, 1. 4. Phil. 3, 21).

Auf Grund bestimmter Aussprüche der Schrift werden von der kirchlichen Wissenschaft den Leibern der Seligen folgende vier Gaben allgemein zugeschrieben:

1. Die Inkorruptibilität oder Impassibilität, welche wiederum drei Momente in sich schließt, die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit (wie sie auch den Leibern den Verdammten zukommt), endlich die Leidensunfähigkeit im engeren Sinne. Man beruft sich hiefür besonders auf 1. Kor. 15, 42: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione*; ferner auf Apok. 7, 16. 17; 21, 4. Jf. 25, 8; 49, 10, auch Luk. 20, 36. Röm. 6, 9.

2. Die Klarheit (*claritas*), welche negativ wohl bestehen wird in dem Wegfall alles Unschönen und alles dessen, was irgendwie zur Unehre gereichen könnte, positiv aber in einem glanzvollen Lichtscheine, welcher die Herrlichkeit der verklärten Seele widerstrahlen und je nach der größeren oder geringeren Glorie der Seele, bzw. auch je nach dem Vorhandensein einer bestimmten aureola in der letzteren (s. § 12, III) sehr verschiedene Grade haben wird. Man beruft sich hiefür auf 1. Kor. 15, 43: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*; ferner auf Weish. 3, 7. Dan. 12, 3. Matth. 13, 43; 17, 2. Apg. 6, 15; 9, 3. 8. 2. Kor. 3, 7 ff. Phil. 3, 21. Apok. 2, 26—28; 21, 18.

3. Die Behendigkeit (*agilitas*), welche nach der Erklärung der Theologen negativ darin besteht, daß die Leiber frei sein werden von der jetzigen Trägheit, Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit, positiv aber in der Gesundheit und Lebensfülle des Leibes und in einer derartigen Beweglichkeit desselben, daß er ohne Beschwerde mit Leichtigkeit und Schnelligkeit dem Geiste nach dessen Wohlgefallen überall hin nach außen wie innen so folgen kann, als wenn er selbst Geist wäre. Diese Gabe ist gelehrt 1. Kor. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*; ferner Jf. 40, 31. Weish. 3, 7. 1. Theff. 4, 16 u. a. St. sowie von den Vätern.

4. Die Durchdringungsfähigkeit oder Feinheit (*subtilitas*), welche darin besteht, daß der verklärte Leib in den Stand gesetzt wird, alles leicht zu durchdringen und zu durchschreiten, ohne von der Resistenz fremder Körper (wenigstens derjenigen niederer Ordnung) gehindert zu werden oder mit Überwindung des Widerstandes fremder Körper sich ganz frei zu bewegen. Man beruft sich auf 1. Kor. 15, 44: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*. — Die hier erwähnte Geistigkeit des Auferstehungsleibes könnte zwar an sich so gefaßt werden, daß sie nur dessen Freisein von Dichtigkeit, Dichtigkeit und Schwerfälligkeit, sowie dessen Unterwerfung unter die Seele und dessen volle Teilnahme an dem Leben der letzteren bedeutete. Da jedoch eine derartige Vergeistigung des Leibes schon durch die anderen dotes mitbewirkt wird, so deuten die Theologen

die vom h. Paulus den Auferstehungsleibern speziell zugeschriebene *Spiritualitas* eben als *subtilitas* im erklärten Sinne und berufen sich hiefür noch auf Matth. 28, 2. Joh. 20, 19, sowie auf mannigfache Analogien und Vorbilder in gewissen Erscheinungen der höheren Mystik und auf die Angemessenheit einer derartigen Subtilität, insoferne sie eine ganz besondere Konformität des Leibes mit dem Geiste bewirke, die den Seligen zur Verherrlichung und Wonne, Gott aber zur Ehre und zum Preise dienen müsse.

IV. Schon aus der Begründung und Erklärung der *dotes corporis gloriosi* ergibt sich, daß ihr Zweck und ihre Bedeutung darin liegt, daß der auferstandene Leib durch sie der verklärten Seele gleichförmig gemacht, von der Seele ganz durchdrungen und durchherrscht wird und an der übernatürlichen Schönheit derselben Anteil gewinnt. Ein Vorspiel jener *dotes* waren die Gaben der Integrität beim ersten Menschen. Während aber durch die Integritätsnaden die natürlichen Unvollkommenheiten des Menschen nur suspendiert waren, sind sie durch die Gaben der Verklärung aufgehoben. Erstere waren darum auch verlierbar, letztere sind unverlierbar; durch sie erlangt die Seele eine viel höhere Herrschaft über den Leib als durch erstere. Die Gaben der Glorie erheben den Leib über seine Natur hinaus auf eine höhere Stufe des Seins und Lebens. Durch sie wird der ganze Mensch übernatürlich beseligt, so daß jetzt die Idee Gottes vom Menschen ihre vollkommene, allseitige und zugleich unzerstörbare Verwirklichung findet.

V. Die übernatürlichen Eigenschaften des Auferstehungsleibes, insbesondere die *subtilitas*, bieten dem spekulativen Denken bedeutende Schwierigkeiten. Sie können überhaupt nur auf dem Standpunkte einer bestimmten Welt- und speziell Naturansicht bzw. Körperlehre als möglich angenommen und einigermaßen verstanden werden. Nur wenn man dem kirchlichen Schöpfungstheismus und einer Naturansicht huldigt, nach welcher die gegenwärtige, empirische Gegenwarts-, Erscheinungs- und Wirkungsweise der Körper nicht die einzig mögliche ist, kann man die *dotes corporis gloriosi* prinzipiell zulassen. Auch hiebei aber bleibt eine positive Erklärung darüber, wie durch das Zusammenwirken natürlicher und übernatürlicher Kräfte die verschiedenen Eigenschaften des Verklärungsleibes zustande kommen, stets ein Versuch, der über Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommt.

Zweite Abteilung.

Das Weltgericht und die Weltvollendung.

§. 20. Wirklichkeit und nähere Umstände des Weltgerichtes.

Literatur. Lombard., IV. Sent. dist. 47. 48 (dazu die Kommentatoren). Thomas, S. theol. suppl. qu. 87—90; C. Gent. I. IV, c. 96. Suarez, In III part. qu. 27 sqq. disp. 52. 53. 57. G. Mercerus, De extremo judicio. C. Mayr, De secundo Christi adventu, disp. 1. 3. G. Gengell, De

judicio universali (1727). A. M. Planch, *De universali et extremo judicio* (1756). J. Baug, *Weltgericht und Weltende*, 1. u. 4. Abschn. J. Sigmund, *Das Ende der Zeiten* (1892), 1. Teil, 1. Abschn.: 2. Teil, 2. Abschn.

I. Als der eigentliche Zweck der Wiederkunft Christi wird in den kirchlichen Glaubenskenntnissen durchweg die Abhaltung eines Gerichtes über die Lebendigen und die Toten, des jüngsten oder letzten, allgemeinen oder Weltgerichtes ausdrücklich hervorgehoben. Schon das Apostolicum lehrt: *Venturus est judicare vivos et mortuos*. Ganz ähnlich das Athanas. (D. 137), die erste Synode von Toledo (D. 234), das vierte Laterankonzil (D. 356), die Prof. fid. Tridentinae (D. 863) u. s. w.

Das Weltgericht leugneten und leugnen alle, welche die Unsterblichkeit der Seele verwerfen (Sadduzäer, Samaritaner, Pantheisten, Materialisten, Monisten), ferner die Gnostiker und Manichäer, die Katharer, die Albigenser und viele Rationalisten. Allein schon das alte Testament lehrt mit immer wachsender Bestimmtheit und Deutlichkeit ein solches Gericht (vgl. bes. Weish. 3, 6. 18; 6, 6; 17, 1. Sir. 48, 10; vielleicht auch 2. Makk. 7, 36). Namentlich gehen die Propheten, wenn sie ein Spezialgericht über ein einzelnes sündhaftes Volk weissagen, oft plötzlich über auf die ganze Welt, so daß das erste Gericht als Vorspiel eines allgemeinen Völker- oder Weltgerichtes erscheint (vgl. Joel 3, 1 ff. Abd. 15. 16. 21. Jf. 13, 9 ff.; 14, 25 ff.; 24, 21 ff.; 66, 15 ff. Dan. 7, 9 ff. Soph. 1, 2 ff. 14 ff. Zach. 1, 18 ff.; 14, 1 ff. Mal. 4, 1 ff.). — Christus weist oftmals hin auf den Tag des Gerichtes (Matth. 7, 22; 11, 22. 24; 12, 36) oder auf das Gericht überhaupt (Matth. 12, 41. 42. Luk. 11, 31. 32) und schildert und beschreibt es näher (Matth. 13, 40 ff.; 16, 27; 19, 28; 20, 1 ff., 24; 25. Joh. 5, 22. 27). — Petrus predigt wiederholt das Weltgericht (Apg. 2, 20; 10, 42. 2. Petr. 2, 9; 3, 10. 12), ebenso Judas (W. 15), Johannes (Apok. 20, 11 ff.), besonders aber Paulus (Apg. 17, 31; 24, 25. Röm. 2, 5—10. 16; 14, 10. 1. Kor. 1, 8; 2, 9; 4, 5; 13, 12. 2. Kor. 5, 10. Eph. 6, 8. Kol. 3, 23—24. 1. Thess. 5, 2. 2. Thess. 1, 5—10. 2. Tim. 4, 1. Hebr. 10, 25. 36. 37). — Die Tradition ist in diesem Punkte von Anfang an eine klare, einhellige und ununterbrochene. — Endlich lassen sich für ein allgemeines Gericht viele Kongruenzgründe vorbringen, welche zugleich dessen Berechtigung und Bedeutung neben dem besonderen Gerichte dartun. Es gereicht in höchstem Maße zur Ehre und Verherrlichung Gottes und wird zur denkbar großartigsten Theodicee sich gestalten, es gereicht ferner zur Verherrlichung Christi, des Erlösers. Es erscheint geziemend, daß auch über den Leib des Menschen, bzw. über den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen ein Gericht ergehe. Durch das Weltgericht werden erst alle Folgen jeder einzelnen guten wie bösen That offenbar und beurteilt, es werden die Guten öffentlich verherrlicht, die Bösen öffent-

lich beschämt, es wird geoffenbart und beurteilt, was die Menschen als Gesamtheit gewirkt haben. Endlich sollen die Menschen wegen dereinstigen öffentlichen Beschämung der Bösen jetzt von der Sünde abgeschreckt und wegen der öffentlichen Verherrlichung der Auserwählten jetzt zum Guten angetrieben werden.

II. Über die näheren Umstände des jüngsten Gerichtes lassen sich folgende Sätze aufstellen:

1. Wie es in der Natur der Sache liegt, daß Inhaber der primären und höchsten Richtergewalt nur Gott ist, ebenso ist es klare Lehre der Schrift, daß tatsächlich auch der Gottmensch richten, oder daß Christus auch seiner Menschheit nach Richter aller Menschen sein werde (Joh. 5, 22. 27. 30. Apg. 10, 42; 17, 31. Röm. 2, 16; 14, 10. 1. Kor. 4, 5. 2. Kor. 5, 10. 2. Tim. 4, 1; s. auch § 16, I. III). Die Richtergewalt des Gottmenschen ist zwar nur eine sekundäre, untergeordnete, übertragene, wird aber in der Schrift in dem Maße als eine in ihrer Weise ordentliche hingestellt, daß die primäre und oberste Gewalt, von der sie abhängt, fast aus dem Gesichtskreise verschwindet.

2. An seinem Richteramt läßt der Herr aber auch andere in irgend einem Maße teilnehmen (Weish. 3, 8. Matth. 12, 27. 41. 42; 19, 28. 1. Kor. 6, 2. 3). Nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen werden alle Heiligen und auch die Engel mit Christus richten *comparatione et approbatione*, insoferne sie tatsächlich schon durch ihre Heiligkeit und Tugend die Schuld der Bösen dartun und sie so verurteilen, insoferne sie weiterhin in Christi Urteilspruch mit einstimmen und ihn öffentlich approbieren. Die Apostel aber (und vielleicht auch jene, welche gleich ihnen alles verlassen haben und Christo nachgefolgt sind) werden zudem noch richten *honorabili consensione*, insoferne sie die Assistentz des Richters bilden und wahrscheinlich in einer ganz speziellen Weise beim Gerichte mitwirken werden, indem sie das von Christus gefällte Urteil zur Kenntnis der Beteiligten bringen, oder dasselbe begründen und die Schuldigen überführen werden u. dgl.

3. Beim letzten Gerichte wird Christus alle Menschen ohne Ausnahme richten (Joel 3, 2. Matth. 24, 39; 25, 32. Röm. 14, 10. 2. Kor. 5, 10. Apok. 20, 12, ebenso die Tradition und die Kirche). Auch die unmündigen Kinder werden zum Weltgerichte kommen, nach Thomas u. a., um die Glorie des Richters zu schauen, nach Bonaventura, Suarez u. a., damit auch über sie ein öffentlicher und feierlicher Urteilspruch ergehe. Das Weltgericht wird endlich selbst die guten wie die bösen Engel irgendwie treffen (vgl. Matth. 8, 29; 25, 31. Mark. 1, 2 4. 1. Kor. 6, 3. 2. Petr. 2, 4. Jud. 6); ob bloß indirekt (wegen ihrer Beziehungen zu den Menschen) und akzidentell, oder aber direkt, insoferne ihnen noch ein-

mal die Substanz ihres Lohnes und ihrer Strafe zuerkannt wird, ist streitig.

4. Wie jedes andere Gericht, so schließt auch das Weltgericht eine richterliche Untersuchung, Sentenz und deren Exekution in sich. Die Diskussion wird darin bestehen, daß Gott, wie er selbst vermöge seiner Allwissenheit das sittliche Handeln aller Menschen schaut, so auch durch eine spezielle Erleuchtung bewirkt, daß jeder Mensch sowohl sein eigenes sittliches Verhalten als auch das aller übrigen Menschen klar erkennt und zugleich mit dem Maßstab der Gerechtigkeit beurteilt (vgl. Echl. 12, 14. Weish. 4, 20. Soph. 1, 12. Matth. 10, 26. 42; 12, 36. Röm. 2, 16. 1. Kor. 3, 13; 4, 4—5. 2. Kor. 5, 10. Apok. 2, 23; 20, 11 ff.). Nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen findet die in der angegebenen, von Gott bewirkten Erkenntnis gelegene Diskussion rein mentaliter statt und bedarf nur einer kurzen Zeitdauer, vielleicht nur eines einzelnen unteilbaren Momentes. — Der Urteilspruch wird eine Vergeltungs-Sentenz sein, wornach jedem Menschen der verdiente Lohn oder die verdiente Strafe zuerkannt wird. Ihr Inhalt und ihre Begründung sind von Christus selbst prophezeit worden (Matth. 25, 34—45). Vielleicht geschieht die allgemeine Sentenz, welche Christus zuerst über die Guten und dann über die Bösen in ihrer Gesamtheit aussprechen wird, nicht bloß rein innerlich (*locutione mentali*), sondern auch durch äußerlich vernehmbare Worte. — Die sofortige Vollstreckung des letzten Gerichtes lehrt Christus Matth. 25, 46.

5. Die Zeit des Weltgerichtes fällt zusammen mit der Zeit der Wiederkunft Christi und ist ebenso bestimmt bzw. unbestimmt wie letztere. — Über dessen Zeitdauer sagt die Offenbarung nichts; doch ist es aus inneren Gründen wahrscheinlich, daß dasselbe zwar irgend eine, aber nur eine kurze Dauer in Anspruch nimmt. — Der Ort des Weltgerichtes wird unsere Erde sein, auf welche eben Christus wieder herabsteigen wird (Matth. 16, 27; 24, 30; 25, 31; 26, 64. Luk. 21, 28. Joh. 14, 3. Apg. 1, 11. 1. Kor. 1, 7. 1. Thess. 4, 15 f. Tit. 2, 13. Phil. 3, 20. Hebr. 9, 28. Apok. 1, 7). Die älteren Theologen bezeichnen noch genauer das sog. Tal Josaphat zwischen Jerusalem und dem Ölberge als die Stätte des Weltgerichtes. Diese Meinung mag aus inneren Gründen annehmbar sein, kann aber positiv nicht genügend bewiesen werden.

§ 21. Der Weltuntergang und die Weltverklärung durch Feuer.

Literatur. Lombard., IV. Sent. dist. 47, c. 4. Thomas, S. theol. Suppl. qu. 74 (al. 76); qu. 101 (al. 103), a. 1. Suarez, In III part. qu. 27 sqq. disp. 58, sect. 2—3. C. Mayr, De statu futuri saeculi, disp. 1, qu. 1. J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Kreatur auf kath. Standpunkte (1850). J. Baug, Weltgericht und Weltende, § 20—21. J. Sigmund, Das Ende der Zeiten, 2. Teil, 3. Abschn. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, § 96.

I. Die Wiederkunft Christi wird auch für die vernunftlose irdische Schöpfung eine große Bedeutung haben. Es wird nämlich

alsdann eintreten das Weltende, eingeleitet durch die oben (§ 16) erwähnten Erschütterungen und außerordentlichen Katastrophen in der äußeren Natur. Das Weltende soll zunächst den Untergang dieser Welt, insbesondere der Erde, bedeuten oder das Aufhören des gegenwärtigen Weltlaufs und des demselben entsprechenden sittlichen und physischen Zustandes der Menschheit und ihrer bisherigen irdischen Wohnstätte. Daß ein solcher Untergang einmal stattfinden werde, lehrt aufs bestimmteste die Schrift (vgl. Ps. 96, 3 ff.; 101, 27. Job 14, 12. Is. 34, 4; 51, 6. Joel 2, 30—31. Matth. 5, 18; 13, 40. 49; 24, 3. 14. 35; 28, 20. Joh. 6, 39. 40; 11, 24; 12, 48. 1. Kor. 15, 24. Hebr. 1, 11—12. 1. Petr. 4, 7. 2. Petr. 3, 3. 1. Joh. 2, 17), die gesamte Tradition und die Kirche (auf den vierten Laterankonzil, D. 356). Dieselben Glaubensquellen lehren aber (gegen viele Gnostiker, Manichäer, Albigenser, Origenes u. a.), daß der Untergang der Welt keine Vernichtung derselben sein werde; sie wird vielmehr dabei eine Umwandlung oder Erneuerung erfahren, kraft deren sie vom Fluch der Sünde befreit sein wird; sie wird in ihrer Weise teilnehmen an der Verklärung der Auserwählten und so wird das Ende der Welt zugleich der Beginn der ewigen Vollenbung aller Dinge sein (vgl. Is. 65, 17; 66, 22. 1. Kor. 7, 31. Apg. 3, 21. Röm. 8, 19—22. Eph. 1, 9—10. Phil. 3, 20 f. Kol. 1, 18—20. 2. Petr. 3, 12—13. Apok. 21, 1. 5; ferner die ständige Lehre der Väter und Can. 11 gegen Origenes, D. 197). — Für eine derartige verklärende Umgestaltung von Himmel und Erde sprechen auch die verschiedensten Kongruenzgründe. Auch die Körperwelt ist Gottes Werk und Gottes Bild. Sie bildet eine der drei Ordnungen von Dingen, welche Gott im Anfange geschaffen hat. Ihre verklärte Gestalt muß das leibliche Auge der Seligen, das ja Gottes Wesen an sich nicht schauen kann, befeligen. Ihre Vollenbung muß das Sehnen des Menschen, der wegen seiner eigenen Körperlichkeit naturgemäß das der ganzen Körperwelt entsprechende Gut wünscht, befriedigen. Eine an sich mögliche Vernichtung dieser Welt und eine völlige Neuschöpfung wäre ungeräumt für Gott, der ja nichts Überflüssiges tut. Zudem besteht ein sehr inniges Verhältnis zwischen dem Menschen und der Körperwelt. Für den Menschen wurde sie zuerst ins Dasein gerufen, wegen des Menschen wurde sie verflucht, mit ihm sollte sie auch wieder gesegnet werden. Wie der menschliche Leib dereinst auferstehen wird, so soll auch die Körperwelt neu erstehen. Sie wirkt in der mannigfachsten Weise mit zur natürlichen und übernatürlichen Wohlfahrt des Menschen, zum Zustandekommen unserer Sakramente und der verschiedenen Kultushandlungen; ja der Gottmensch selbst hat aus unserer Körperwelt sich einen Leib gebildet und auf unserer Erde gelebt und gelitten.

II. Der Weltuntergang und die Weltverklärung werde bewirkt werden in dem sog. Weltbrand durch das Mittel des Feuers und zwar

eines eigentlichen, materiellen Feuers, das seinem Wesen (wenn auch nicht seiner Beschaffenheit) nach identisch ist mit unserem irdischen Feuer, aber auch mit dem Feuer des Reinigungsortes und der Hölle. Hierüber lassen Schrift (vgl. Ps. 96, 3ff. Is. 66, 15. Dan. 7, 9ff. Joel 2, 1ff. Mal. 4, 1. 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8; bes. 2. Petr. 3, 5—13), Tradition und Kirchenlehre (vgl. das Dies irae und die erste Nocturn des Todtenoffiziums) keinen Zweifel übrig. — Dieses Weltbrandfeuer (*ignis conflagrationis* von den Theologen genannt) kann noch näher also bestimmt werden: Es wird gleich dem Wasser der Sündflut dadurch entstehen, daß einerseits Gott vom Himmel Feuer kommen läßt und andererseits die Erde aus ihren Tiefen Feuer heraufwälzt. Sein Zweck ist die Reinigung aller irdischen Dinge einerseits von der moralischen Befleckung, die ihnen wegen ihres unmittelbaren Kontaktes mit den Sünden der Menschen anhaftet, andererseits aber auch von allen physischen Unvollkommenheiten. Nach der gewöhnlichen Meinung wird es sich nur auf den sog. Lufthimmel, nicht auf den Gestirnhimmel erstrecken. Der Zeitpunkt seines Eintrittes ist nach einigen vor der allgemeinen Auferstehung und dem jüngsten Gerichte, nach anderen aber erst nach der Auferstehung.

III. Da die Verklärung der Körperwelt zu denken ist nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes, da sie ihren tiefsten Grund in der Menschwerdung des Gottesohnes hat, so ist sie offenbar ein absolut übernatürliches Mysterium. Durch jene Verklärung wird eine Herrlichkeit bewirkt, welche alle Kräfte und alle Ansprüche der materiellen Natur unendlich übersteigt. Die Vernunft kann dieses Mysterium aus sich nicht beweisen und auch nicht vollkommen begreifen; sie kann dasselbe aber auch nicht leugnen, muß vielmehr dessen Möglichkeit prinzipiell zugeben. Schon nach dem Stande des heutigen Erfahrungswissens ist es mindestens höchst wahrscheinlich, daß unsere Körperwelt in ihrer jetzigen Beschaffenheit *a parte post* nicht ewig dauern kann, daß sie vielmehr einem Zustande der Energielosigkeit und Ruhe und insoferne einem Ende entgegengeht. Dadurch wird die Glaubenslehre vom Weltuntergange überhaupt in gewissem Sinne bestätigt. Man kann aber weiterhin nicht mit Grund behaupten, daß die Welt bloß nach den Gesetzen ihrer natürlichen Entwicklung ihrem Ende entgegengehe, daß keine außerordentlichen und übernatürlichen Katastrophen erfolgen können, wodurch die Welt oder einzelne Weltkörper ihr Ende finden. Die Möglichkeit solcher Katastrophen muß vielmehr im allgemeinen zugestanden werden. Speziell muß die Erfahrungswissenschaft verschiedene Möglichkeiten zugeben, durch deren Verwirklichung unser Erdball in Feuer aufgelöst würde. Nimmt man noch hierzu, daß die jetzige Erscheinungsform der Körperwelt nicht die einzig mögliche sei, dann steht nichts im Wege, die Lehre der Offenbarung bzw. Theologie vom Weltuntergange und von der Weltverklärung durch

eine außerordentliche Feuerkatastrophe in ihrem vollen Umfange zu glauben.

§ 22. Der neue Himmel und die neue Erde; das ewige Königtum Christi.

Literatur. Lombard., IV. Sent. dist. 48, c. 5. Thomas, S. theol. Suppl. qu. 101 (al. 103), a. 2—5. Suarez, In III part. qu. 27 sqq. disp. 58. J. de Ulloa, De primis et ultimis temporibus, disp. 4, c. 5. C. Mayr, De statu futuri saeculi, disp. 1, qu. 2. J. Baug, Weltgericht und Weltende, § 22.

I. Nach Vollendung des Weltbrandes wird durch Gottes Macht der neue Himmel und die neue Erde entstehen (Jf. 65, 17; 66, 22. 2. Petr. 3, 13. Apok. 21, 1. 5). Wenn wir hier noch fragen nach deren näherer Beschaffenheit, so kann die Antwort über allgemeine Vorstellungen und mehr oder minder wahrscheinliche Mutmaßungen kaum hinauskommen. Die Schrift stellt sich bei ihren diesbezüglichen Aussagen (vgl. Jf. 11, 6 ff. 30, 26; 65, 17 ff. Röm. 8, 19 ff. 2. Petr. 3, 13. Apok. 21 und 22) vorwiegend auf den religiösen Standpunkt und gibt schon deshalb keine näheren Aufschlüsse über die rein physischen Qualitäten der neuen Welt; sie hüllt zudem ihre Andeutungen in apokalyptisch-prophetische Form, in welcher Sinnbild und gefinnbildete Sache, Naturerscheinung als Bild geistigen Geschehens und geistiges Geschehen selbst stets nur sehr unvollkommen von uns auseinander gehalten werden können. Soviel ist aber gewiß, daß die Umgestaltung der Welt eine Vervollkommnung und Erhöhung derselben nach Qualität und Zustand bedeutet. Die neue Welt wird befreit sein von allem, was Tod und Verwesung bedeutet, sie wird teilnehmen an der Verklärung der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 21—23), sie wird die alle Sünde und Ungerechtigkeit ausschließende, ewige und unwandelbare Wohnstätte der Gerechtigkeit und Heiligkeit sein (vgl. 2. Petr. 3, 13). Man kann wohl sagen: Die verklärte Welt wird von der gegenwärtigen nach Dualität und Eigenschaften ganz verschieden sein und nur den Wesenskern mit der letzteren gemeinsam haben; sie wird eine Welt von paradiesischer Herrlichkeit sein, die in voller Entwicklung und zugleich unverlierbarer Seligkeit enthält, was im ursprünglichen Paradiese bloß angelegt war und was die verschiedenen alt- und neutestamentlichen Gnadenstätten, Gotteswohnungen und Heiligungsmittel mehr oder minder bloß schattenhaft und keimhaft in sich bergen. — In der neuen Welt werden aber wohl nicht die Gestirne ihre Bewegung einstellen, wie die Scholastiker gemeint haben. — Auf der neuen Erde sollen nach manchen neueren Theologen organische Lebewesen bestehen, die teilnehmen an der Inkorruptibilität der auferstandenen Menschenleiber, keiner Nahrung bedürfen und sich im Stadium ihrer Vollendung befinden, ohne sich weiter fortzupflanzen, während nach den Scholastikern nur die vier einfachen Grundelemente in geläutertem Zustande fortbauern. Aus Mangel an positiven Anhaltspunkten läßt sich indeß hier etwas Bestimmtes kaum sagen.

II. Nach Vollendung der Dinge geht Christus mit den Seinigen in den Himmel ein, um dort an deren Spitze zur Rechten des Vaters ewig zu thronen und zu herrschen (vgl. Dan. 7, 14. Mich. 4, 7. Luk. 1, 32f. Apok. 22, 5. Symbolum von Konstantinopel, D. 47). Ps. 109, 1 und 1. Kor. 15, 25 stellen keineswegs in Abrede, daß Christi Königtum ein ewiges sein werde. — Gleichwohl werden auch die Ämter des Gottmenschen und speziell sein königliches Amt nach Vollendung aller Dinge in eine neue und zwar in die letzte und ewig dauernde Entwicklungsphase eintreten. Soweit sie nämlich auf die Erlösung und Vollendung der Kreatur abzielen, müssen sie von selbst aufhören, sobald dieser ihr Zweck verwirklicht ist. Nur insoferne ihnen auch der vollendeten Kreatur gegenüber noch bestimmte Funktionen zukommen können, dauern sie selber ewig. Speziell sein Königtum betätigt nun Christus bis zum Ende der Zeiten dadurch, daß er an der Spitze seiner Kirche kämpfend gegen alle feindlichen Mächte, erlösend und heiligend für die Erhaltung und den Ausbau seines Reiches tätig ist. Durch alle diese Funktionen aber sucht Christus nichts anderes als den Willen und die Ehre seines Vaters, und ist ihm insoferne, obwohl König, dennoch unterworfen. Diese Form seiner königlichen Tätigkeit nun wird Christus am Ende der Zeiten einstellen und insoferne wird er die Herrschaft an den Vater übertragen (vgl. 1. Kor. 15, 24). Er wird aber in anderer Weise ewig König bleiben, indem er die Kreatur teilnehmen läßt an seiner eigenen Herrlichkeit und Seligkeit, indem er das geeinte und vollendete Reich ohne Kampf und inneren Streit in süßem Frieden und in seliger Freude so besitzt, daß sein Wille auch der Wille aller seiner Untertanen ist. Wie aber Christus jetzt seinem Vater unterworfen ist, so wird er es auch dereinst sein, indem sein menschlicher Wille und der Wille aller seiner Untertanen in Ewigkeit nichts anderes als der Vater wollen: Des Vaters ewige Herrlichkeit und Ehre. Diesen seinen Willen wird Christus, da sein irdisches Reich zu Ende ist und sein himmlisches beginnt, feierlich und öffentlich vor der ganzen Schöpfung bezeugen und als König seines Reiches an der Spitze aller Seinigen huldigend, lobend, dankend vor des Vaters Thron stehen. Und so wird Gott alles in allem sein (1. Kor. 15, 28: *Ut sit Deus omnia in omnibus*).

O. A. M. D. G.



Von demselben Verfasser sind in gleichem Verlage erschienen:

Die Logoslehre des hl. Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. 1880. VIII und 246 S. gr. 8°. Preis Mk. 3,60.

Die Unschuldigkeit Christi. Historisch-dogmatisch dargestellt. 1883. VI und 360 S. gr. 8°. Preis Mk. 4.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind vom gleichen Verfasser erschienen:

Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. 1890. XVI und 584 S. gr. 8°. Preis Mk. 5; geb. in Halbfranz mit Rotschnitt Mk. 6,80.

Der Glaube. Apologetische Vorträge. 1891. XI und 383 S. 8°. Preis Mk. 3; geb. in Halbfranz Mk. 4,60.

Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nizänischen Zeit. Mit teilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt. 1896. XII und 646 S. gr. 8°. Preis Mk. 9; geb. in Halbfranz Mk. 11.

Handbuch der katholischen Dogmatik (begonnen von Dr. M. Jos. Scheeben). Viertes Band in drei Abteilungen. 1898—1903. XXX und 943 S. gr. 8°. Preis Mk. 12,80; geb. in zwei Halbfranzbänden Mk. 16,30. (Das ganze Werk in vier Bänden [LXXII und 3826 S.] Mk. 48; geb. in fünf Halbfranzbänden Mk. 56,75.)

44168

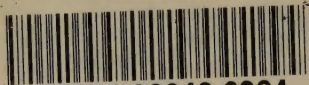


CATHOLIC THEOLOGICAL UNION

BX1751.A8

C001

GRUNDZUGE DER KATHOLISCHEN DOGMATIK MUN



3 0311 00042 6234

BX

44168

1751

.A8

Atzberger, Leonhard

AUTHOR

GRUNDZÜGE DER KATHOLISCH

TITLE

DOGMATIK...

